UNED

INTRODUCCIÓN A LA *HISPANIA* VISIGODA

Raúl González Salinero

Introducción a la *Hispania* visigoda

RAÚL GONZÁLEZ SALINERO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

INTRODUCCIÓN A LA HISPANIA *VISIGODA*

© *Universidad Nacional de Educación a Distancia*
Madrid 2017

www.uned.es/publicaciones

© *Raúl González Salinero*

Imagen de cubierta: Asamblea conciliar visigoda reunida en la ciudad de Toledo. Códice Albendense o Vigilano *(año 976) conservado en la Biblioteca del Escorial (signatura d-I-2), f. 142.*

ISBN electrónico: 978-84-362-7229-1

Edición digital: marzo de 2017

CREATIVE COMMONS

Sobre su función específica de comunicar la verdad, la bondad o la belleza, tienen los buenos libros una apreciabilísima virtud germinativa, y es la de despertar en el lector, por una ley de simpatía vital del entendimiento, un mundo de reacciones psicológicas de signo muy vario ante el valor de sus doctrinas. Su lectura es siempre remunerada. Y ante el magisterio de su autor surge espontáneamente el aplauso confirmativo, la duda acuciadora de nuevas soluciones, la contradicción tal vez enhiesta e infrangible.

J. Madoz, «Ecos del saber antiguo en las Letras de la España visigoda», *Razón y Fe,* 122, 1941, p. 228.

Índice

Prólogo

Tema 1 Inicios y consolidación del reino visigodo en *Hispania*

Sinopsis

A. Los suevos

B. El reino visigodo de Tolosa

C. *Hispania* bajo influencia ostrogoda

D. La inestabilidad política y el establecimiento de la provincia bizantina de *Spania*

E. El reinado de Leovigildo (569-586)

Selección bibliográfica

Tema 2 Reino visigodo católico, I: En busca de la estabilidad política

Sinopsis

A. Recaredo y la nueva reorganización del reino (586-601)

B. Sublevaciones y titubeos

C. Sisebuto y la reafirmación de la monarquía toledana (612-621)

D. Suintila (621-631) y sus inmediatos sucesores

Selección bibliográfica

Tema 3 Reino visigodo católico, II: El fortalecimiento de un poder regio de tendencia reformista

Sinopsis

A. Chindasvinto y Recesvinto (642-672)

B. Últimos reyes visigodos

C. El fin del reino visigodo
Selección bibliográfica

Tema 4 ORGANIZACIÓN POLÍTICO-ADMINISTRATIVA DEL REINO VISIGODO, I: ÓRGANOS DE GOBIERNO
Sinopsis
A. El poder regio
B. El Oficio Palatino
C. La participación eclesiástica en el poder
D. Administración territorial
Selección bibliográfica

Tema 5 ORGANIZACIÓN POLÍTICO-ADMINISTRATIVA DEL REINO VISIGODO, II: INSTRUMENTOS DE PODER
Sinopsis
A. Hacienda y fiscalidad
B. Derecho y justicia
C. Ejército
Selección bibliográfica

Tema 6 ESTRUCTURAS SOCIOECONÓMICAS DEL REINO VISIGODO
Sinopsis
A. La sociedad hispano-visigoda
B. Actividades económicas
Selección bibliográfica

Tema 7 LA IGLESIA VISIGODA
Sinopsis
A. Organización eclesiástica
B. Los concilios visigodos
C. El monacato
D. Transmisión ideológica y cultural
Selección bibliográfica

Tema 8 LOS JUDÍOS EN EL REINO VISIGODO
Sinopsis
A. La época arriana

B. Iglesia y monarquía frente al problema judío
C. Conversiones forzosas y criptojudaísmo
D. Represión antijudía
Selección bibliográfica

Anexos

Cronología básica
Reinados suevos y visigodos
El comentario breve de textos históricos
Principales términos latinos

Fuentes y bibliografía

Índice analítico

Aquí podrá encontrar información adicional
y actualizada de esta publicación.

Prólogo

Este no es un libro más sobre la historia y cultura de los visigodos. Su contenido, necesariamente sintético, ha sido concebido como una guía de estudio adaptada a la segunda parte, la más extensa, del programa de la asignatura «Historia Antigua de la Península Ibérica, II: Épocas tardoimperial y visigoda» (código 67013087). Cada capítulo se abre con una sinopsis en la que se recogen los principales aspectos que aparecerán convenientemente desarrollados a lo largo del tema. El carácter cuatrimestral de la asignatura ha condicionado su propia configuración: la exhaustividad ha cedido el paso a lo fundamental, siempre bajo la óptica selectiva, sin duda subjetiva, de su autor, quien, conscientemente, ha reducido a su mínima expresión la discusión puramente historiográfica. No por ello, sin embargo, se ha cerrado la puerta a la posibilidad de profundizar más en aquellos aspectos que, tras su atenta lectura, hayan podido despertar la curiosidad en el alumno. A esta razón obedece la amplia bibliografía específica con la que se cierra cada uno de los temas.

He pretendido acercar las fuentes de primera mano a los estudiantes a través de una amplia selección de textos en su lengua original acompañados por su correspondiente traducción al castellano. Para una mejor comprensión de los contenidos del libro, es aconsejable que, al hilo de la lectura del texto principal, se lean igualmente los fragmentos procedentes de dichas fuentes, que, por sus características y extensión, pueden servir como base para realizar comentarios breves de documentos históricos. A su vez, se ha concedido un amplio espacio también a la iconografía propiamente visigoda. Si bien es cierto que la mayoría de las fotografías está relacionada directamente con los contenidos desarrollados a lo largo del texto principal, sirviendo como útil complemento del mismo, existen algunas otras imágenes con las que se ha pretendido favorecer especialmente una visión particular de la cultura material de forma que se llegue a captar con facilidad el «pulso estético» del mundo visigodo.

Los tres primeros temas están dedicados a la historia política e institucional del reino visigodo desde sus inicios dentro del marco jurídico establecido en los *foedera* firmados con el Estado romano y su posterior transformación en un amplio reino situado en la mitad meridional de la *Gallia* con capital en Tolosa, hasta su definitiva configuración territorial en la Península Ibérica (incluida la Narbonense) y su tortuoso camino hacia la estabilidad política con la ciudad de Toledo como sede regia. Los dos siguientes temas (cuarto y quinto) «desmenuzan» los diferentes elementos sobre los que se asentaba la organización político-administrativa del reino toledano, completados por un sexto tema en el que se estudian sus estructuras socioeconómicas. Al ámbito religioso, absolutamente inseparable de la dimensión política que lo caracterizaba, están consagrados los dos últimos temas (séptimo y octavo): por un lado, nos adentramos en la organización y peculiaridades culturales e ideológicas de la Iglesia visigoda y, por otro, prestamos atención a la cuestión judía, omnipresente en las fuentes a lo largo de los siglos VI y VII, si bien convertida en un «problema» especialmente grave en esta última centuria.

La obra se cierra con una serie de anexos que pueden resultar de gran utilidad para el estudio y asimilación de los contenidos del temario y para la realización de aquellas actividades prácticas que requieran de instrumentos específicos como el manejo de una cronología ampliada al contexto histórico del reino visigodo, de la prosopografía real o de la concordancia de los términos y locuciones latinas más frecuentes. Se incluye también un epígrafe en el que se ofrecen unas pautas generales para la realización de un comentario breve de documentos históricos, según el formato exigible en la parte práctica de la prueba presencial, junto con un ejemplo ya «resuelto» de este tipo específico de comentarios.

Tema 1

Inicios y consolidación del reino visigodo en *Hispania*

Sinopsis

A pesar de que el dominio político romano sobre *Hispania* quedó gravemente trastocado con la llegada de los pueblos bárbaros (vándalos, suevos y alanos), su desmantelamiento no se completará sino de una forma lenta hasta bien entrada la segunda mitad del siglo V. Las estructuras administrativas romanas, a las que no eran en absoluto ajenos estos pueblos tras un largo proceso anterior de «romanización», impregnarán sus formas organizativas, de la misma manera que la herencia cultural romana servirá como cimiento firme en la formación de los nuevos reinos bárbaros, sobre todo en la configuración de sus respectivos ordenamientos jurídicos. Sus primitivos rasgos germánicos apenas pueden percibirse ya en esta época. Si su difuminado recuerdo hacía tiempo que había quedado ya oculto debajo del tupido manto cultural romano, apenas encontraría oportunidad de asomarse en la nueva andadura emprendida a principios del siglo V en un ámbito geográfico en el que la inmensa mayoría de su población seguía siendo de origen hispanorromano. El asentamiento de los suevos en *Gallaecia* no se produjo sin la férrea resistencia de los galaico-romanos, con los que tuvieron que llegar reiteradamente a acuerdos que facilitaran la difícil convivencia entre estos y una minoría sueva que basaba su fuerza únicamente en su poderío militar. La política del pillaje, dirigida incluso a otras provincias como la *Baetica* y la *Carthaginensis*, daría paso a un proceso de consolidación territorial del reino con monarcas de fuerte personalidad como Requila y, sobre todo, Requiario. La labor misionera que, en tiempos de Teodomiro y Mirón (en la segunda mitad del siglo VI), llevó a cabo Martín de Braga con el apoyo regio propició la conversión de los suevos al catolicismo. La influencia ideológica ejercida por este poderoso obispo sobre la corte sueva contribuyó a transformar los viejos ideales de la realeza militar en una soberanía de tipo «teocrático» con cierta vocación expansionista, que, sin embargo, terminaría por colisionar definitivamente con el omnipresente poder visigodo.

La pactada distribución de tierras a los visigodos, cuya élite se asimilaría progresivamente a la aristocracia terrateniente romana, serviría de base para la conformación de un nuevo reino bárbaro al sur de la Galia. En efecto, la estabilidad territorial y política en torno a la dinastía de Teodorico I posibilitaría la creación de un Estado prácticamente independiente cuyas relaciones con el Imperio romano no siempre fueron amistosas. Sin embargo, en numerosas ocasiones los visigodos cumplieron con los compromisos militares adquiridos con Roma combatiendo en *Hispania* contra los bagaudas y los suevos, y en la *Gallia* contra los hunos. Ahora bien, estas continuas intervenciones militares y la propia debilidad del dominio político romano fueron aprovechadas por los visigodos para ampliar su territorio y área de influencia en las provincias occidentales. Sus campañas en *Hispania* propiciaron, al menos desde mediados del siglo V, un asen-

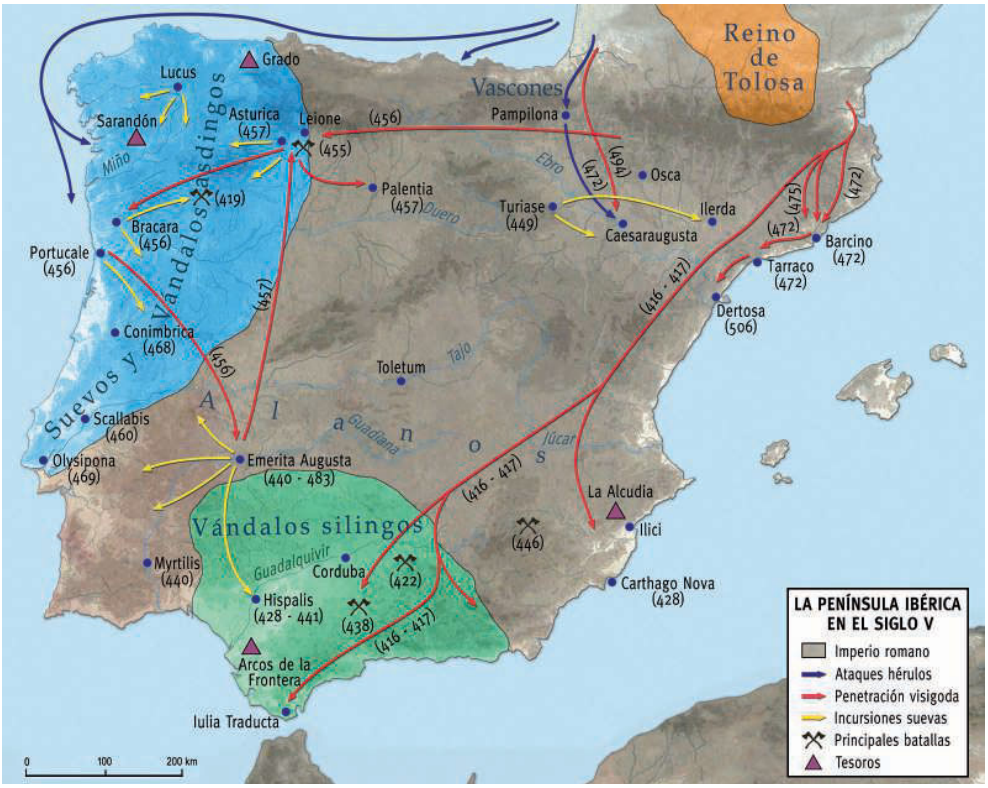
tamiento paulatino de población goda que llegó a ser considerable a partir de la conquista con Eurico de la provincia Tarraconense, último reducto que quedaba en *Hispania* bajo el control romano. En esa época el reino visigodo de Tolosa alcanzó en la Galia su máxima expansión. Sin embargo, a partir de comienzos del siglo VI, su marco territorial corresponderá esencialmente a la Península Ibérica. La derrota de Alarico II frente a los francos de Clodoveo en la famosa batalla de Vouillé (507) comprometió muy seriamente la existencia del reino visigodo, salvado en última instancia por la intervención a su favor del ejército ostrogodo de Teodorico El Grande, quien, en defensa de los intereses de su nieto Amalarico, actuaría como su regente hasta el momento de su propia muerte (526). Tras el período de influencia ostrogoda, la corona visigoda fue disputada entre diferentes facciones visigodas. En su deseo de hacerse con el poder, el usurpador Atanagildo reclamó la ayuda de los bizantinos, quienes terminarían por instalarse en el sureste de la Península Ibérica, donde crearon una nueva provincia imperial conocida con el nombre de *Spania*. Leovigildo conseguiría después unificar políticamente el resto del territorio peninsular, incorporando a su reino la *Gallaecia* sueva en el año 585. Combatió con cierto éxito a los bizantinos, frente a los cuales consolidó una frontera estable en el sureste. Acabó con la peligrosa rebelión de su hijo Hermenegildo. Fue también un rey legislador que renovó los códigos jurídicos anteriores e intentó, aunque en esta ocasión con poco éxito, un acuerdo religioso entre arrianos y católicos. Esa anhelada unificación religiosa del reino habría de esperar todavía al reinado de su hijo y sucesor Recaredo.

a) Los suevos

La formación territorial de un reino

Aunque aparentemente los suevos constituían el pueblo más débil de entre los que cruzaron los Pirineos en el año 409, en la crónica de Hidacio (397-470) ocupan un lugar muy destacado. Al igual que los vándalos encontraron una férrea oposición a su dominio en las ciudades del sur hispano, los suevos se vieron obligados a establecer continuos acuerdos de paz con la población romana de la *Gallaecia* occidental que aún conservaba los lugares mejor fortificados. Los sucesivos pillajes que su rey, **Hermerico** (409-438), llevó a cabo en las áreas centrales de su provincia evidencian el escaso control suevo de dicho territorio todavía veinte años después de haberlo ocupado. Tras la ruptura en el año 431 de uno de tantos acuerdos de paz suscritos entre los provinciales romanos y los suevos, el propio obispo Hidacio encabeza una delegación ante el *dux* Aecio, que en esos momentos se encontraba en la Galia enfrentándose a los francos, para protestar por los repetidos pillajes sufridos en los últimos años. Como resultado, el general romano decide que el *comes* Censorio acompañe a Hidacio en su viaje de vuelta con la intención de impulsar nuevos acuerdos con los suevos, los cuales proponen una paz duradera a cambio de la entrega de determinados rehenes.

Tras la embajada de Censorio, el rey suevo decide enviar al obispo Symposio a la corte de Rávena en busca de una reconocida legitimidad que le permita ostentar de forma incuestionable la autoridad absoluta en la *Hispania* noroccidental. Sin embargo, esta mediación episcopal de nada sirvió ante un poder imperial que no estaba dispuesto aún a claudicar ante las presiones de Hermerico. Pocos años después, en el 437, Censorio se presenta de nuevo ante el rey suevo para mediar entre la población local galaico-romana y la autoridad sueva, embajada que se tradujo en la firma de un acuerdo de paz mucho más estable. Sin



▶ La Península Ibérica en el siglo V. Mapa elaborado a partir del *Atlas Cronológico de Historia de España,* Real Academia de la Historia, Madrid, 2008, p. 45.

embargo, la abdicación del «razonable» Hermerico en favor de su hijo **Requila** (438-448) en el año 438 dificultó los términos de acercamiento entre los suevos y el Imperio, al mismo tiempo que afectó decisivamente a las relaciones entre la autoridad política sueva y los hispanorromanos. Distanciándose de la política que su padre llevó a cabo dentro de los límites del ámbito territorial que le había tocado en suerte en el 411, Requila va a impulsar una política expansiva hacia el sur de *Hispania* (*Lusitania* y *Baetica*). Según Hidacio, dentro de sus campañas militares en la *Baetica*, derrotó a un tal Andevoto cerca del río Genil. No sabemos con certeza la identidad de este personaje, pero, según todos los indicios, debió de ser un *comes Hispaniarum* enviado por Valentiniano III (425-455) al mando de un contingente de tropas romanas para hacer frente a la incursión sueva.

En el año 439, Requila toma la ciudad de Mérida. Pocos meses después, ya en el año 440, el *comes* Censorio fue enviado de nuevo como embajador ante los suevos, pero en esta ocasión Requila lo apresa en Mértola sin que llegase a cumplir su objetivo de emprender con él nuevas negociaciones. A continuación

conquista Sevilla y se apodera de toda la *Baetica* y de la *Carthaginensis*. A excepción de la *Tarraconensis* (todavía bajo control imperial), los suevos han extendido en estos momentos su dominio sobre el resto de *Hispania*. A pesar de que dicho dominio se prolongó, al menos en la *Baetica*, hasta el 458, lo cierto es que nunca llegaron a controlar política y administrativamente dichos territorios de forma permanente y segura. Es muy posible que desde Sevilla y Mérida se dedicasen más bien a realizar incursiones periódicas con el único objetivo inmediato de obtener botín. En el año 446, al mando de un ejército formado principalmente por auxiliares godos, el general (*magister utriusque militiae*) Vito saqueó la *Baetica* y la *Carthaginensis*, pero se vio obligado a huir ante la llegada de las tropas suevas que, a su vez, volvieron a esquilmar dichas provincias, un comportamiento que evidenciaría la falta de una estructura administrativa sólida en esos territorios. De hecho, el gobierno imperial se preocupó casi exclusivamente de mantener su control sobre el sur de la Galia y, por extensión, sobre la Tarraconense. Dicho control se ejercería en nombre del emperador a través de una serie de mandos militares, algunos de los cuales son conocidos: Asterio (441-443); Merobaudes (443); Vito (446); Mansueto (452); Nepociano (458/459-461) y Arborio (461-465).

Consolidación del reino

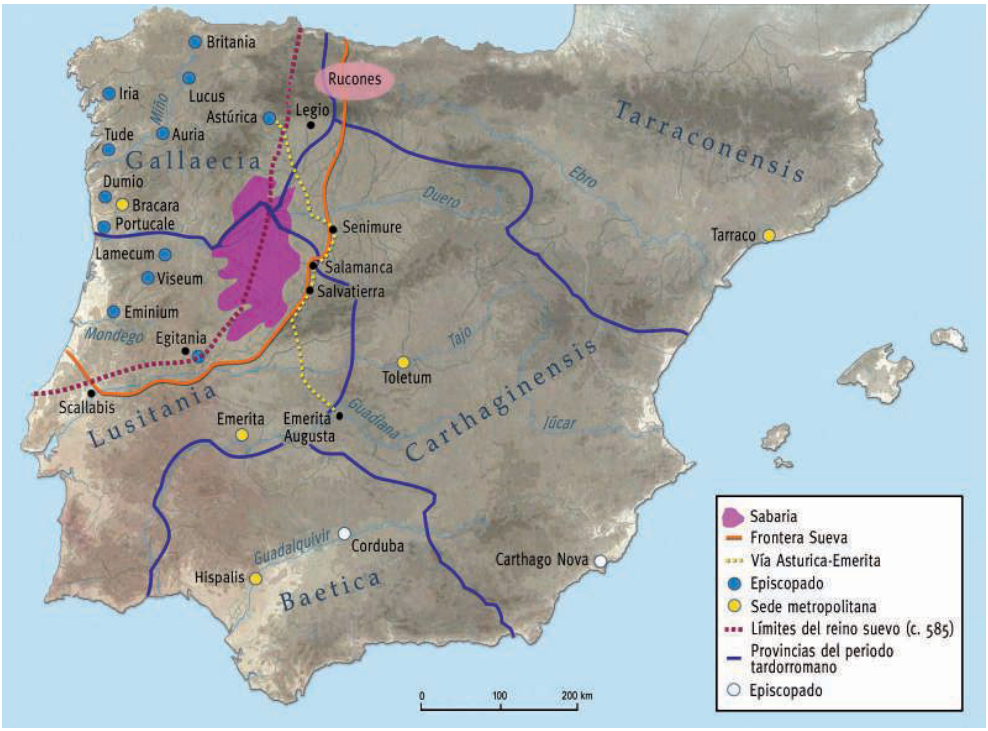
En el año 448, Requila muere en Mérida, ciudad en la que parece haber establecido momentáneamente su corte. Aunque una parte de su parentela ofreció cierta oposición, le sucedió su hijo **Requiario** (448-456). A pesar de que, según Hidacio, el viejo rey había muerto siendo pagano, su sucesor era católico. Es posible que, por ello, encontrase algunas reticencias dentro de su propia familia. Sin embargo, la conversión a esta confesión cristiana pudo tener una motivación política: un acercamiento a la población hispano-romana en un momento en que los visigodos arrianos volvían a ser el «brazo armado» del emperador. Ahora bien, esto no impediría a Requiario volver a retomar la costumbre de obtener botín por medio de la agresión en los territorios con población hispanorromana. Con todo, parece que este monarca fue el más «romanizado» de los reyes suevos. Independientemente de su conversión y de su capacidad diplomática, tanto en lo que respecta a los godos como a los romanos, tuvo entre sus objetivos primordiales buscar unos límites territoriales en los que asentar la monarquía hasta entonces vinculada a los viejos principios de índole tribal. Dentro de ese proceso fue esencial establecer una «sede regia» que actuara como centro político y administrativo del reino. La elección recayó en Braga, antigua capital de la provincia romana que confería un alto grado de legitimidad (Mérida, sin duda, conservaría su importancia

► Moneda sueva de plata acuñada en *Bracara*. Requiario (438-455). Museu Regional de Arqueologia D. Diogo de Sousa (Braga). Fotografía del autor.

como centro administrativo). En el reverso de sus monedas aparecerá la leyenda *IVSSV RECHIARI REGES*, alrededor de una corona en cuyo centro se inscribía la abreviatura *BR*, indicación clara de la ceca de Braga. Su significado político quedaba así patente al asimilar las formas del poder imperial: el rey en el centro del poder y su sede como capital de un reino que, por otro lado, había adoptado el latín como lengua oficial. De hecho, Requiario albergaba la idea de convertirse en dueño y señor de toda *Hispania*, y las monedas le situaban a la misma altura que un *caesar* con poderes absolutos sobre toda la Península Ibérica.

En un momento anterior a la muerte de Requila (448) y después de la expedición que Vito había dirigido en la *Baetica* contra los suevos en el año 446, parece que se produjo una alianza suevo-goda que habría de consolidarse en el 449 por vía matrimonial con la boda del rey Requiario y la hija del visigodo **Teodorico I** (419-451). En julio de ese mismo año, el rey suevo visitó la corte visigoda en la Galia como gesto definitivo que serviría para reafirmar la alianza de ambos pueblos. Sin embargo, a su regreso, Requiario decidió unirse a los bagaudas y saquear Lérida y la región de Zaragoza, lo que, en la práctica, comprometía los acuerdos amistosos con los visigodos, pues suponía una agresión en territorio imperial protegido de alguna forma por la colaboración de Teodorico. De hecho, este rey visigodo selló en el año 451 un nuevo acuerdo con el Imperio y luchó junto a Aecio contra los hunos en la famosa batalla de los Campos Cataláunicos, donde encontró la muerte.

En el año 452, Rávena nombró a Mansueto como nuevo *comes Hispaniarum*, quien, acompañado de otro *comes* llamado Fronto, logró negociar un nuevo acuerdo con los suevos. Dos años después, Valentiniano III envió a un nuevo embajador, Justiniano, quien completó dicho acuerdo de paz con nuevas cláusulas, entre las que pudo figurar la devolución del dominio de la *Carthaginensis* a los romanos. Parece claro, no obstante, que Mérida y Sevilla continuaron



▶ El reino suevo a mediados del siglo VI.
Mapa elaborado a partir de: P. C. Díaz, *El reino suevo* (411-585), Akal, Madrid, 2011, p. 299.
A. Bettencourt *et alii, Museu D. Diogo de Sousa Roteiro (Museu Regional de Arqueologia),* Instituto Português de Museus, Braga, 2005, p. 125.

bajo control suevo. Sin embargo, la muerte violenta del emperador en marzo del 455 alteró profundamente la situación. Los suevos aprovecharon la confusión creada por la efímera sucesión de Petronio Máximo, asesinado apenas dos meses después, y por la usurpación de *Flavius Etarchius Avitus* (*magister militum* en la Galia) y su posterior deposición a manos del oficial bárbaro Ricimero, para incumplir sus pactos con el Imperio e invadir nuevamente la Cartaginense. Cuenta Hidacio que la corte sueva despidió a los legados enviados desde Rávena y, rompiendo unilateralmente todos los «juramentos», invadieron incluso la provincia *Tarraconensis*. La respuesta imperial no se hizo esperar. Por orden de Avito, el godo **Teodorico II** (453-466) entró con sus tropas en *Hispania* y en octubre del 456 derrotó a los suevos en las cercanías de Astorga, junto al río Órbigo. Requiario huyó hacia el interior de *Gallaecia*. Veinte días después, el monarca visigodo asoló Braga y de nada le sirvió al rey suevo refugiarse posteriormente en Porto (quizás con la intención de huir por mar) porque fue de inmediato apresado y ejecutado. A continuación, Teodorico II se diri-

gió a la Lusitania y tomó la ciudad de Mérida. Cuenta Hidacio que por la mediación milagrosa de la santa Eulalia el rey visigodo no consintió que fuese presa del pillaje. Cabría suponer que la mención de la santa sirvió al cronista en este caso para dar a entender que el clero de la ciudad actuó como intermediario para pactar con Teodorico las condiciones de su rendición. Tras pasar el invierno en Mérida, el rey visigodo decidió volver a la Galia, no sin antes

Hidacio, *Chronicon,* a. 456:

[...] *Mox* [*VI anno Marciani, aera CCCCXCIV*] *Hispanias rex Gothorum Theudoricus cum ingenti exercitu suo, et cum uoluntate et ordinatione Auiti imperatoris ingreditur. Cui cum multitudine Sueuorum rex Rechiarius occurrens duodecimo de Asturicensi urbe milliario, ad fluuium nomine Urbicum, tertio nonas Octobris die, VI feria inito mox certamine superatur: caesis suorum agminibus, aliquantis captis, plurimisque fugatis, ipse ad extremas sedes Gallaeciae plagatus uix euadit ac profugus.*
Theudorico rege cum exercitu ad Bracaram extremam ciuitatem Gallaeciae pertendente, V kal. Novembris die dominico etsi incruenta, fit tamen satis moesta et lacrimabilis eiusdem direptio ciuitatis. Romanorum magna agitur captiuitas captiuorum; sanctorum basilicae effractae, altaria sublata atque confracta, uirgines Dei exin quidem adductae, sed integritate seruata, clerus usque ad nuditatem pudoris exutus, promiscui sexus cum paruulis, de locis refugii sanctis populus omnis abstractus, iumentorum, pecorum camelorumque horrore locus sacer impletus, scripta super Hierusalem ex parte caelestis irae reuocavit exempla.
Rechiarius ad locum, qui Portucale appellatur, profugus regi Theudorico captiuus adducitur. Quo in custodiam redacto ceteris, qui de priore certamine superfuerant, tradentibus se Sueuis, aliquantis nihilominus interfectis regnum destructum et finitum est Sueuorum [...] (ed. A. Tranoy).

[...] Más tarde, en el VI de Marciano, era CCCCXCIV, el rey de los Godos Teodorico, con fuerte ejército y por designio y orden del emperador Avito entra en las Hispanias. Y, habiéndose opuesto al rey de los suevos, Requiario, a doce millas de la ciudad de Astorga, junto al río Órbigo, el día 5 de octubre, viernes, es vencido en el combate entablado; batidas sus formaciones, cayendo presos bastantes de ellos, puestos en fuga muchísimos, el mismo rey herido y huyendo, apenas puede escapar a las tierras extremeñas de la Galecia.
Dirigiéndose el rey Teudorico con su ejército a Braga, última ciudad de la Galecia, el 28 de noviembre, domingo, se produce un saqueo, aunque sin sangre, sin embargo muy desgraciado y lamentable de dicha ciudad. Se lleva gran cantidad de cautivos; se derriban las iglesias de los santos, los altares son levantados y destruidos, después raptadas las vírgenes de Dios, aunque conservando su integridad, el clero despojado hasta de los vestidos que defienden el pudor, toda la gente de ambos sexos con los niños, sacada de los lugares santos de refugio, llenado el lugar sagrado de la inmundicia de jumentos, ganados y camellos, todo esto renovó de parte de la ira del cielo los ejemplos escritos sobre Jerusalén.
Requiario, prófugo y refugiado en el lugar que se llama Portucale, es presentado preso al rey Teuderico. Puesto éste en prisiones, y entregándose los demás que habían sobrevivido del primer combate, a los suevos, muertos con todo bastantes, queda destruido y concluido el reino de los suevos [...] (trad. J. Campos).

haber enviado una parte de sus tropas a *Gallaecia* con el fin de acabar con la resistencia sueva.

Momentos de incertidumbre

En julio del año 458, Teodorico II volvería a enviar a su ejército a *Hispania* bajo las órdenes del *dux* Cyrila. Es posible que en esta ocasión la Bética fuese definitivamente arrebatada a los suevos. De hecho, sabemos que el obispo Sabino, que había sido expulsado de Sevilla cuando Requila entró en la ciudad en el 441, regresa ahora a la misma tras un largo período de exilio en la Galia. Un año después, Teodorico II y el emperador Mayoriano (458-461) establecieron un nuevo tratado de paz. De común acuerdo, sus máximos dignatarios, el *comes* Sunierico y el *magister militiae* Nepotiano, enviaron embajadas a los galaicos informando del pacto. Según Hidacio, existían en estos momentos unas estructuras de poder regional o incluso local cuya composición se difumina en sus detalles pero que, con desigual grado de sometimiento a la débil autoridad sueva, eran perceptibles en las cortes de Rávena y Tolosa.

Sabemos que en el verano del 460 el propio Hidacio fue denunciado por ciertos informantes colaboradores de los suevos (Dyctinio, Ospinio y Ascanio) y hecho prisionero en la iglesia de *Aquae Flauiae* (Chaves), de la que era obispo titular. No era extraño que en este contexto de confusión los obispos sustituyeran a nivel local a los poderes civiles y asumieran una autoridad reconocible para quienes deseaban ejercer un control mayor en los territorios que abarcaban sus diócesis. Esto no quiere decir, sin embargo, que hubiese una ausencia del poder político en todas las ciudades que desde principios del siglo V habían sido sometidas al poder suevo. En la Pascua de ese mismo año, precisamente unos suevos que supuestamente vivían en Lugo habían acabado con la vida de algunos habitantes de la ciudad a los que el cronista llamaba *romani*, incluyendo a un personaje noble a quien identificaba como *rector*, los cuales, según afirma Hidacio, se creían a salvo por la santidad de la fecha. Es evidente que dichos suevos no ejercían el poder político efectivo en la ciudad, que era gobernada por una especie de *defensor ciuitatis* cuyo poder podría haberse extendido incluso a nivel regional y que, desde fuera, era reconocido como el representante de los *gallaeci*. Sin embargo, es difícil entender bajo qué condiciones pudieron convivir los *romani* o hispano-*gallaeci* y los suevos dentro de la ciudad amurallada más poderosa del noroeste hispano. En todo caso, los mencionados dignatarios Sunierico y Nepotiano enviaron a Lugo una parte del ejército godo para proteger la ciudad, hecho que evidenciaría que la muerte del *rector* no pasó inadvertida ni fue considerada como un episodio anecdótico.

▶ Triente de oro suevo. *Bracara*. Siglos V-VI. Museu Regional de Arqueologia D. Diogo de Sousa (Braga). Fotografía del autor.

Según el relato de Jordanes, Teodorico II había decidido perdonar al grueso de las tropas vencidas de los suevos, poniendo al frente de su gobierno a un *cliens* suyo llamado **Agiulfo** (456-457). Sin embargo, al poco tiempo, según comenta el cronista godo, este dignatario decidió dejar de ser un títere en manos de Teodorico y asumió de manera independiente las riendas del reino a él encomendado convirtiéndose así en un auténtico tirano. Es entonces, ante su traición, cuando Jordanes descubre que este personaje no tenía, en realidad, origen godo sino warno (los warnos eran una de las muchas etnias que habían acompañado a los visigodos en su desplazamiento hacia Occidente), razón por la que, según él, carecía de la nobleza de corazón que caracterizaba a los godos. Hidacio se limita a afirmar que Agiulfo desertó de las filas visigodas para asentarse en *Gallaecia*. Desconocemos cuántos suevos pudieron apoyarle así como la fuerza real de sus propias tropas. Parece probable que contase con adeptos a su causa en el entorno de la corte de Braga, pero ninguna fuente permite

Hidacio, *Chronicon,* a. 456:

[...] *Occiso Rechiario mense Decembri rex Theudoricus de Gallaecia ad Lusitaniam succedit.*	[...] Muerto Requiario en el mes de diciembre, el rey Teudorico se traslada de la Galecia a la Lusitania.
In conuentus parte Bracarensis latrocinantum depraedatio perpetratur.	En una comarca del distrito de Braga se lleva a cabo el saqueo por los salteadores.
Aioulfus deserens Gothos in Gallaecia residet.	Ayulfo, que abandona a los godos, se establece en la Galecia.
Sueui qui remanserant in extrema parte Gallaeciae, Massiliae filium nomine Maldras sibi regem constituunt.	Los suevos, que habían quedado en la parte extrema de la Galecia, nombran rey al hijo de Masilias, llamado Maldras.
Theudoricus Emeritam depraedari moliens beatae Eulaliae martyris terretur ostentis [...] (ed. A. Tranoy).	Teudorico, que pensaba saquear Mérida, se aterroriza con los prodigios de la santa mártir Eulalia [...] (trad. J. Campos).

asegurar que fuese proclamado rey de los suevos. En realidad, a su muerte, estos quedaron divididos en dos facciones. Una parte reconoció como rey a Maldras, mientras que la otra (probablemente la que había secundado a Agiulfo) era partidaria de Framtano. La prematura muerte de éste dejó el camino franco a su adversario, quien, apenas hubo asumido el trono, impulsó diversos saqueos en Lusitania (llegando incluso hasta Lisboa). Aunque la filiación de **Maldras** (457-460) con un tal Massila, un reconocido guerrero perteneciente a una antigua estirpe sueva, pudo servir como elemento legitimador de su poder, lo cierto es que el nuevo rey no estuvo libre de problemas, surgidos incluso en el seno de su propia familia: sabemos que en el 459 tuvo que deshacerse de un hermano suyo que le disputaba la corona y que su propia muerte en febrero del 460 no estuvo relacionada ni con enemigos externos ni con ningún conflicto con la población romano-galaica. Se abrió así un período de inestabilidad y de enfrentamientos entre facciones opuestas en el que, en la práctica, no hubo monarquía hasta que emergió **Remismundo**, también conocido como **Requimundo** (457/464-469), quien una vez elegido rey de los suevos, se dirigió a Teodorico II en busca de su aprobación. El rey visigodo no sólo ratificó su elección, sino que además propició el inmediato intercambio de embajadas, así como el envío de armas y regalos, y hasta de una esposa. No cabe duda de que en esta época Teodorico II ejerció una especie de tutela sobre el reino suevo a través de numerosos emisarios. No conocemos el contenido concreto de todas las embajadas que promovió. Como resultado de una de ellas, sin embargo, tenemos información sobre la llegada en el año 465 o 466 desde la Galia de un misionero llamado Aiax que convirtió a los suevos al arrianismo, lo que sin duda debe interpretarse como una imposición visigoda.

Un reino católico

A partir del 469, año en que concluye el *Chronicon* de Hidacio, la historia de los suevos se sumerge en un período de oscuridad hasta la década del 550, momento en que diponemos de nuevas fuentes de información como son la *Historia Francorum* de Gregorio de Tours, la *Historia Suevorum* de Isidoro de Sevilla y algunos textos de carácter eclesiástico como los concilios I y II de Braga (561 y 572 respectivamente), el *Parochiale Suevum* y las obras de Martín de Braga. Durante esta época, el reino suevo fue consolidando su espacio territorial dentro de los límites configurados por el rey visigodo Eurico (466-484) en la década del 480, que abarcaban la mayor parte de la antigua provincia romana de *Gallaecia* y una amplia zona del norte de la *Lusitania*. A lo largo de este período, la élite sueva fue paulatinamente asimilándose a la aristocracia terrateniente

Placa de azabache con crismón. *Bracara*. Época sueva (siglos V-VI). Museu Regional de Arqueologia D. Diogo de Sousa (Braga). Fotografía del autor.

romana dentro de un marco de convivencia pacífica favorecida por la amplia tolerancia que mostró la monarquía arriana hacia la Iglesia católica. Prueba de ello fue la decretal remitida por el papa Vigilio a Profuturo, metropolitano de Braga, como respuesta a la consulta que este último realizó a Roma sobre la manera de proceder en la conversión de las iglesias arrianas o priscilianistas en católicas. Lo único que no se permitía a la Iglesia nicena en el reino suevo era la celebración de sínodos eclesiásticos, al menos hasta que **Ariamiro** (559-561) consintió en el año 561 la reunión del primer concilio de Braga. Sin embargo, según Isidoro de Sevilla (*Hist. suev.*, 90-92), fue **Teodomiro** (561-570) el rey suevo que propició la conversión del reino al catolicismo gracias a la acción misionera y pastoral de Martín de Braga, acabando así con su antigua dualidad religiosa. Sin embargo, Gregorio de Tours, más próximo cronológicamente a los hechos y mejor informado que Isidoro, atribuyó la conversión de los suevos al catolicismo a **Carrarico** (antes del 550-559). De acuerdo con su testimonio, este rey se dirigió con súplicas a san Martín de Tours, cuyas reliquias habían sido traídas recientemente al reino suevo, para que, a través de su intervención, sanase su hijo de la terrible enfermedad que padecía (probablemente la lepra). Ahora bien, de nada le serviría al rey implorar al santo sin cumplir la promesa de dedicarle una basílica y de convertirse él mismo al catolicismo. Sólo entonces pudo sanar el príncipe (Greg. Tur., *De uirt. Sanct. Mart.*, I, 11).

Al margen de esta anécdota, parece innegable que **Martín de Braga** fue el artífice de la conversión de los suevos a la doctrina católica. Originario de Panonia y formado en el Imperio oriental, su llegada a la *Gallaecia* se produjo en torno al año 550, coincidiendo con el desembarco bizantino en el sureste de *Hispania*. Al parecer, Martín gozó del apoyo regio para ejercer su ministerio en el reino suevo durante tres décadas, promoviendo la vida monacal a partir de la fundación de un monasterio en Dumio, suburbio de Braga donde residía la corte. En torno al año 556 fue ordenado obispo de la sede creada especialmen-

► Martín de Braga. *Códice Albendense* o *Vigilano* (año 976) conservado en la Biblioteca del Escorial (signatura d-I-2). Fotografía anónima de Internet.

te para él en Dumio. Como obispo-abad de la corte, Martín pudo ejercer una enorme influencia en la configuración de las nuevas estructuras eclesiásticas de *Gallaecia* bajo las exigencias de la incipiente monarquía católica sueva. El primer concilio de Braga (561), presidido por el metropolitano Lucrecio y en el que por supuesto estuvo presente Martín, emprendió la labor reformista con la unificación de la liturgia y disciplina eclesiásticas según las normas contenidas en la epístola que el papa Vigilio había dirigido en el año 538 al obispo Profuturo. Abordó, además, el problema del priscilianismo, cuyos rescoldos todavía afectaban a una buena parte de la población, especialmente en las zonas rurales, donde algunos retazos de esa doctrina se mezclaban con antiguas supersticiones. Precisamente, la erradicación de ciertas prácticas de origen

Martín de Braga, *Formula vitae honestae, praef.* (*epitaphium eiusdem*):

Pannoniis genitus, transcendens aequora vasta,
Galliciae in gremium divinis nutibus actus,
Confessor Martine, tua hac dicatus in aula,
Antistes cultum institui ritumque sacrorum,
Teque, patrone, sequens famulus Martinus eodem
Nomine, non merito, hic in Christi pace quiesco
(ed. C. W. Barlow).

Nacido en Panonia, llegué, atravesando los anchos mares y arrastrado por un instinto divino, a esta tierra gallega, que me acogió en su seno. Fui consagrado obispo en esta iglesia tuya, oh glorioso confesor San Martín; restauré la religión y las cosas sagradas, y habiéndome esforzado por seguir tus huellas, yo, tu servidor Martín, que llevo tu nombre, pero no tus méritos, descanso aquí en la paz de Cristo (trad. U. Domínguez del Val).

▶ Sello litúrgico en bronce con la inscripción inversa circular *VIVAS IN AETERNUM* y el monograma de Cristo en el centro. Siglo VI. Museo de Conimbriga (Inv. 66.7). Fotografía del autor.

pagano, objetivo al servicio del cual Martín dedicó su tratado *De correctione rusticorum*, supuso una de las prioridades pastorales de la Iglesia sueva. La implicación de la monarquía católica en este proceso fue decisiva, ya que, al identificarse la fidelidad a Cristo (cabeza de la Iglesia) con la debida al rey (protector de la misma), todo avance en la cristianización de la población redundaba en beneficio del control sobre los súbditos sometidos a la autoridad monárquica.

Si bien es cierto que bajo el reinado de Teodomiro (561-570) se llevaron a cabo importantes cambios en la organización territorial de la Iglesia con vistas a su perfecta adaptación a la estructura del reino suevo, no será hasta la época de celebración del segundo Concilio de Braga (572) cuando dicho proceso se complete definitivamente. Gracias a la información contenida en sus actas y a la que procede del *Parochiale Suevum* (conocido también como *Divisio Theodemiri* y *Concilium Lucense anno 569*), disponemos de una nutrida relación de las parroquias que integraban el reino, constatando así los cambios efectuados. De esta forma, podemos verificar que el territorio suevo quedó dividido en trece sedes episcopales que, a su vez, se integraban en dos grandes provincias eclesiásticas: una al sur con centro en Braga y otra al norte bajo la jurisdicción metropolitana de Lugo.

En el año 569, Martín sucedió al obispo Lucrecio en la sede metropolitana de Braga. Al año siguiente, falleció el rey Teodomiro, sucediéndole en el trono su hijo o hermano **Mirón** (570-583). Entre las primeras medidas adoptadas por el nuevo monarca se encuentra la convocatoria del mencionado segundo Concilio de Braga, presidido esta vez por el obispo Martín. Durante sus sesiones se legisló acerca de las obligaciones de los obispos al mismo tiempo que, por iniciativa del propio Martín, se dotó a la Iglesia sueva de una colección canónica extraída de la tradición conciliar de la Iglesia oriental conocida posteriormente bajo el nombre de *Capitula Martini* y que se conservó como apéndice final de las actas. El conocimiento que, por su origen, el obispo de Braga poseía de dicha tradición eclesiástica y del modelo de autocracia imperial bizantina, le

permitiría componer posteriormente su *Formula Vitae Honestae*, que supuso un auténtico tratado político que puso al servicio del rey Mirón: en él los viejos ideales de la realeza militar se imbrican sabiamente con la imagen del soberano teocrático que actúa como incansable defensor de la Iglesia y vicario de Cristo en la tierra. Sin embargo, las ansias de grandeza que impulsaron a este monarca y a sus efímeros sucesores a desarrollar de nuevo una política expansiva terminarían por causar su propia ruina al entrar en conflicto con el poder visigodo.

b) El reino visigodo de Tolosa

Los inicios de la emancipación

La paz alcanzada por **Teodorico I** (418-451) con los romanos implicaba el reconocimiento imperial de los visigodos no ya como *foederati* sino como un pueblo que, en la práctica, poseía una soberanía independiente dentro de los límites del Imperio, situación que le permitía ejercer un completo dominio sobre las tierras de la Galia que habían sido ocupadas a través del procedimiento de hospitalidad. Es cierto que, considerados formalmente como «colonos combatientes», los visigodos recibían del Imperio grano y tierras de cultivo a cambio de eventuales prestaciones de carácter militar, pero dado que se regían por sus propias normas e instituciones consuetudinarias, se convirtieron *de facto* en una especie de Estado dentro del Estado, en una monarquía dentro del Imperio que ejercía el dominio civil y militar sobre su pueblo al margen del gobierno romano. La elección de una ciudad como sede regia (Tolosa) permitiría la conformación de una corte y una administración central en las que se combinaban los servicios domésticos de carácter propiamente germánico con una cancillería burocrática de origen romano.

El inminente peligro de invasión de los hunos a raíz de la disolución de su antigua alianza con el patricio **Aecio** (hombre fuerte que tuvo en sus manos las riendas del Imperio occidental desde el 433 al 454), daría lugar a que los visigodos de Teodorico I se unieran a los romanos para establecer un frente común que pudiese frenar la nueva amenaza. De hecho, bajo el mando del propio Aecio, lucharon contra los hunos de Atila, a los que vencieron en la batalla de los Campos Cataláunicos, cerca de Troyes, en Champaña (451). El rey visigodo murió en el combate y en el mismo campo de guerra su hijo Turismundo fue nombrado su sucesor, reinando durante un período de dos años en el que, a diferencia de su padre, llevó a cabo una política de distanciamiento respecto del poder romano contraria a los criterios defendidos por sus hermanos Teodorico y Federico, quienes terminarían por asesinarlo. El primero de ellos, **Teodorico II** (453-466), se convertiría en el nuevo rey visigodo.

Una vez eliminado Aecio (fue apuñalado en una entrevista directamente por Valentiniano III en el año 454) y asesinado el propio emperador (último representante de la dinastía teodosiana) un año después a manos de Petronio Máximo, se abrió un período de inestabilidad política con la frenética lucha por la sucesión del Imperio. Como consecuencia inmediata, se produjo un vacío de poder en todas sus provincias occidentales. En estos momentos, uno de los personajes de la aristocracia galorromana más destacados fue **Avito**. Con anterioridad había ocupado el importantísimo cargo de prefecto del pretorio de las Galias y, posteriormente, había sido nombrado *magister militum per Gallias*. Venía avalado, además, por el prestigio alcanzado con un gobierno moderado pero efectivo en la parte de las regiones de la *Gallia* e *Hispania* que, al no haber sido ocupadas por los bárbaros, aún continuaban bajo el dominio político romano. De hecho, sus esfuerzos para lograr la amistad de los visigodos resultaron ser cruciales para las autoridades imperiales en un momento en que los suevos de Requiario habían vuelto a realizar incursiones en la *Carthaginensis*. En el instante en que se produjo la caída de Máximo, Avito se encontraba en la corte visigoda de Tolosa y Teodorico II le convenció para que aceptase el Imperio ofreciéndole al mismo tiempo su fuerza militar en caso de necesitarla. Su postulación como nuevo emperador fue aceptada de inmediato por una asamblea formada por los más destacados miembros de la aristocracia senatorial gala y, a continuación, por las tropas del ejército romano asentado en la Galia. Su proclamación solemne se produjo en Arlés en julio del año 455. Apenas dos años después, sin embargo, Mayoriano propició, con la ayuda de Ricimero, la caída de Avito, siendo, tras un breve período de interregno, finalmente elegido emperador de Occidente en el año 458 con el beneplácito de Constantinopla. **Mayoriano** (458-461) se propuso desde un principio recuperar los territorios que, al menos formalmente, aún dependían de la prefectura del pretorio de las Galias, entre los que se hallaba la parte de *Hispania* que había escapado al dominio suevo. Gracias a la labor emprendida por su hombre de confianza, un tal *Magnus*, natural de Narbona, su autoridad fue reconocida en aquellas regiones hispanas donde todavía subsistía la administración romana (fundamentalmente la *Tarraconensis*), renovando a un mismo tiempo el pacto de de federación con los visigodos. Pero esta política de «conciliación», que confirió de nuevo cohesión a la mayor parte del Imperio occidental, sería pronto interrumpida por su destitución y posterior ejecución a manos de su antiguo compañero de armas, el patricio Ricimero. En los años siguientes y hasta su muerte en el 471, éste se convertiría en el árbitro de la política imperial de Occidente.

A Teodorico II este clima de inestabilidad le favoreció extraordinariamente en su objetivo de consolidación y expansión del reino visigodo en el

sur de la Galia y en *Hispania*. En el año 462 ocupó Narbona y su región, al mismo tiempo que continuó las guerras que le enfrentaban a los suevos en *Hispania* y que concluyeron en un tratado de paz con su rey Remismundo en el año 464. No cabe duda de que sus éxitos militares propiciaron entonces un aumento considerable del área de influencia visigoda en la Península, hecho evidenciado por el paulatino asentamiento de godos especialmente en la *Carthaginensis*.

Aunque los antiguos esquemas tribales godos suponían un freno para el desarrollo institucional de la realeza, ésta había comenzado ya a revestirse de un prestigio político difícilmente contrarrestable. Es cierto que en algunos momentos los romanos negociaron separadamente con la nobleza goda asentada en Aquitania o que algunos grupos de godos que se regían conforme a las viejas costumbres tribales pudieron actuar ocasionalmente de manera independiente, pero el poder emergente de la figura regia fue adquiriendo cada vez más fuerza entre los visigodos. Debe tenerse en cuenta también que su aristocracia sufrió el mismo proceso de «romanización» que afectaba a la monarquía y que asimiló con rapidez los conceptos de riqueza basados en la propiedad de la tierra que definían a la aristocracia romana. No cabe duda de que si el rey necesitaba el apoyo de los *optimates* godos, éstos encontraban a su vez en la monarquía un baluarte seguro para consolidar su posición frente a la masa del pueblo y su propia justificación ante las autoridades romanas. Probablemente estas fueron las principales razones por las que, a pesar de perder poder frente al rey, el siglo V no conoció rebeliones encabezadas por la nobleza, la cual obtenía botín (especialmente tierras) con la política expansionista emprendida por la incipiente monarquía goda.

El fortalecimiento del reino

Las relaciones con el Imperio romano se trastocaron con la llegada al poder de **Eurico** (466-484), que asesinó a su hermano Teodorico II en el año 466. La vinculación teórica que hasta entonces existía con Roma bajo la forma jurídica de un *foedus* se cortó definitivamente al tiempo que el nuevo rey mostraba una actitud hostil hacia los provinciales que se encontraban sometidos a la administración imperial. Ahora bien, en ningún momento renunció a los apoyos prestados por aquellos dignatarios romanos que se habían mostrado proclives a mantener lazos de amistad con los godos, como el prefecto del pretorio para las Galias, Arvando. En todo caso, el distanciamiento político con Rávena fue pronto compensado a través de una intensa actividad diplomática mantenida con otras cortes. Se mejoraron las relaciones con los vándalos, arrianos como

Conimbriga. Restos de la muralla tardorromana que no pudo contener el saqueo suevo de la ciudad en el año 465. Fotografía del autor.

los propios godos, y con el emperador de Oriente, León I (457-474), a quien envió una embajada comunicándole su acceso al trono. Tampoco descuidó Eurico a los suevos, con los que en un principio trató de forma amistosa acerca del necesario entendimiento de ambos pueblos en *Hispania*. Ahora bien, la progresiva ausencia del poder romano en esta provincia fue aprovechada por los visigodos para acrecentar sus ansias de expansión y frenar, al mismo tiempo, las que demostraban tener los suevos con sus ataques a Conimbriga y Lisboa.

El enfrentamiento militar con el Imperio estalló de forma abierta en el año 469. La causa fue la caída de Arvando, prefecto del pretorio aliado de Eurico, bajo pretexto de haber diseñado un plan secreto para repartir la Galia entre los visigodos y los burgundios. En los años siguientes, Eurico logró diversas victorias sobre las tropas imperiales que le dieron pie para aumentar y fortalecer los límites de su reino, fijando su frontera norte en el río Loira y acercándose por el este hasta las proximidades del valle del Ródano. En *Hispania* se hizo con el control absoluto de las restantes áreas que quedaban todavía vinculadas a la administración romana. Así pues, a excepción del reino suevo, confinado en el territorio de la *Gallaecia*, las zonas septentrionales habitadas por cántabros y vascones, y seguramente gran parte de la *Baetica*, que debió de continuar bajo la administración local de sus antiguos cuadros provinciales, *Hispania* se convirtió en una especie de prolongación al sur del reino visigodo de Tolosa.

Su declarada hostilidad política hacia el Imperio no impidió a Eurico aprovechar y asumir como propias las estructuras administrativas romanas. Prueba de ello fue su labor legislativa como continuador de la tradición jurídica romana.

► Conimbriga. Vista de la muralla tardorromana desde el interior de la ciudad con los restos en primer plano de la basílica cristiana.

De hecho, se hizo rodear de expertos consejeros en Derecho con el fin de configurar un código de leyes por el que se rigieran, dentro de las fronteras de su reino, tanto godos como romanos. El *edictum Eurici regis* o *Codex Euricianus*, que ha llegado hasta nosotros en un único códice palimpsesto conservado en París, adquirió el carácter de un edicto del tipo de los promulgados anteriormente por los prefectos del pretorio. Con ello, el rey visigodo estaría subrogando las funciones jurídicas desempeñadas por estos antiguos altos cargos de la administración imperial para los territorios de la *Gallia* e *Hispania* sobre los que indiscutiblemente él ejercía su autoridad. Aunque el nuevo código se apoyó en la tradición jurídica romana (en su forma de Derecho romano vulgar), supuso un intento práctico de regular situaciones nuevas surgidas en el seno de una sociedad galorromana para las que las antiguas leyes del Imperio no daban respuesta satisfactoria. Tal era el caso, por ejemplo, de la división y régimen de propiedad de las tierras pertenecientes a godos y romanos o la regulación de los grupos de dependientes que, eventualmente, podían servir como fuerza armada a los grandes *possessores*. Por ello, el legislador trató de adecuar mediante nuevas disposiciones, configuradas sin duda a partir de la experiencia jurídica romana, la práctica social dominante a un marco legal determinado.

Testigo directo de la caída del Imperio romano de Occidente (oficialmente en el año 476), Eurico fue uno de los principales beneficiarios de la inmediata descomposición de la autoridad política en sus provincias. Los desórdenes producidos por el vacío de poder empujaron al rey visigodo a ocupar el último territorio de la Galia que había pertenecido al gobierno de Rávena, es decir, la

Provenza meridional encabezada por ciudades de enorme peso como Marsella y Arlés, esta última capital de la prefectura del pretorio. **Odoacro** (476-493), jefe bárbaro que asumió el gobierno de Italia como sustituto del último emperador Rómulo Augústulo, permitió e incluso sancionó la nueva situación con la firma de un tratado con los visigodos. Su propio destino, sin embargo, parecía estar ya escrito al no contar con el apoyo del emperador de Oriente, Zenón (474-491). De hecho, Odoacro nunca terminaría de ser aceptado por la corte de Constantinopla, la cual recurrió al ejército federado ostrogodo para sustituirlo e imponer la autoridad imperial sobre las provincias italianas y dálmatas. Finalmente, el rey Teodorico el Grande acabó con Odoacro en el año 493 y, sin romper formalmente con el gobierno de Constantinopla, en la práctica fundó en Italia un nuevo reino romano-bárbaro, el ostrogodo.

A Eurico, que murió en el año 484, le sucedió sin problemas su hijo **Alarico II** (484-507). Parece incuestionable que durante su reinado se acentuó la penetración territorial de los godos en la Península Ibérica, tendencia que había comenzado ya varios decenios antes con la incorporación de la *Tarraconensis* al reino bajo el mandato de Eurico. Sin embargo, en el norte de la Galia surgió con fuerza un nuevo poder bárbaro, el de los francos salios, cuyo jefe **Clodoveo** (482-511) se convertiría pronto en el principal rival del rey visigodo. En efecto, aquél acabó con los últimos resquicios del poder romano en el norte de la Galia al vencer en el 486 a Siagrio, hijo del *magister militum* Egidio. Aunque en un principio salvó la vida y buscó refugio en la corte de Tolosa, Siagrio fue entregado por Alarico a los francos, quienes lo ejecutaron inmediatamente.

Gregorio de Tours, *Historia Francorum,* II, 35:

Igitur Alaricus rex Gothorum cum viderit, Chlodovechum regem gentes assiduae debellare, legatus ad eum dirigit, dicens: 'Si frater meus vellit, insederat animo, ut nos Deo propitio pariter videremus'. Quod Chlodovechus non respuens, ad eum venit. Coniuncti que in insula Ligeris, quae erat iuxta vicum Ambaciensim terreturium urbis Toronicae, simul locuti, comedentes pariter ac bibentes, promissa sibi amicitia, pacifici discesserunt. Multi iam tunc ex Galleis habere Francos dominos summo desiderio cupiebant (ed. W. Arndt y B. Krusch).

Cuando el rey de los godos Alarico vio que el rey Clodoveo derrotaba pueblos continuamente, envió a decirle: «Si mi hermano quiere, tengo la voluntad de que, con el favor de Dios, nos entrevistemos». Clodoveo no se negó a ello y se llegó hasta él. Una vez se reunieron en una isla del Loira que había junto a la aldea de Ambroise, en territorio de la ciudad de Tours, parlamentaron, comieron y bebieron juntos y, tras prometerse amistad, se separaron en paz. Ya entonces muchos en las Galias deseaban fervientemente tener a los francos como señores (trad. P. Herrera Roldán).

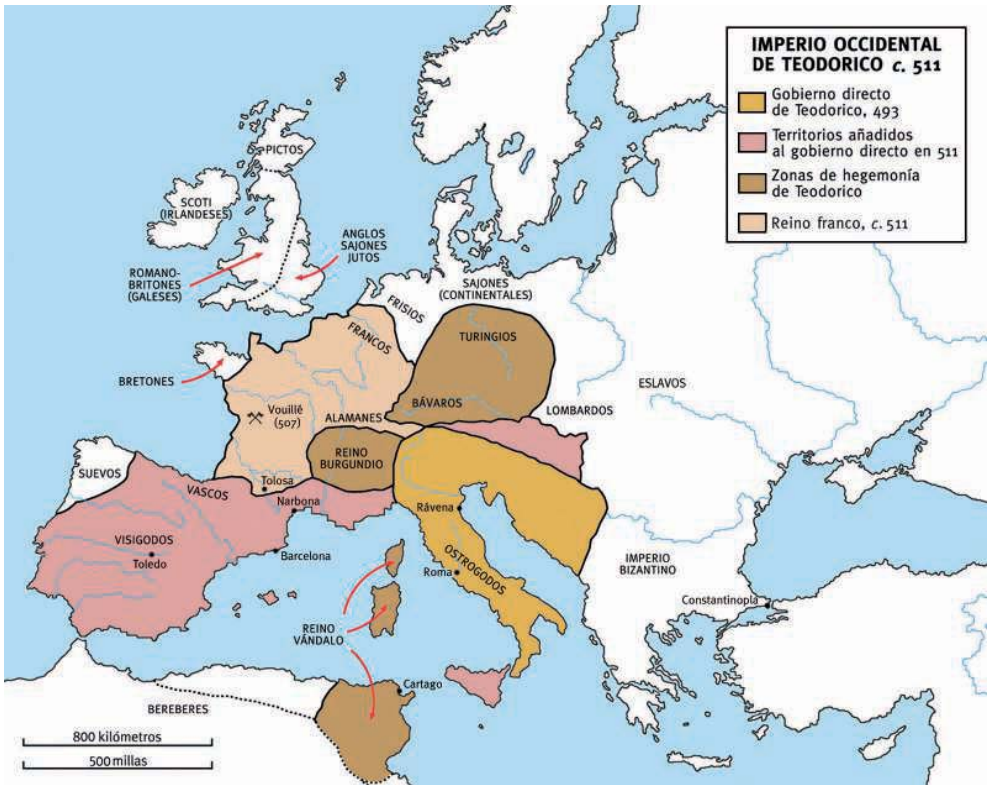
Aunque los francos habían mantenido durante largo tiempo sus creencias paganas, Clodoveo contó con el apoyo de la nobleza para abrazar el catolicismo en una fecha imprecisa entre el 496 y el 506. Desconocemos las razones íntimas que le llevaron a tomar esta decisión insólita por cuanto que, salvo por las sucesivas alternativas de los suevos, lo habitual en aquellos pueblos bárbaros que aceptaron el proceso de su cristianización, fue asumir siempre la doctrina arriana. En todo caso, no fue casual que en los primeros años del siglo VI, Alarico II tuviera problemas con el sector católico que habitaba en algunas regiones galas de su reino. De hecho, en el 505 mandó al exilio al obispo Cesáreo de Arlés y lo mismo hizo con otros prelados como Ruricio de Limoges, Volusiano de Tours (a quien deportó a *Hispania*) y su sucesor Vero. Un año después, sin embargo, se adivina ya un cambio de política en el rey visigodo, mucho más proclive a la tolerancia hacia sus súbditos romano-católicos.

Al igual que su padre, Alarico II fue un rey legislador. Su *Lex Romana Visigothorum*, conocida también como *Breviarium*, recoge un amplio conjunto de leyes romanas procedentes del *Codex Theodosianus*, compilado en el año 438, al que unirá otras constituciones emitidas por emperadores posteriores y una selección de obras de jurisconsultos romanos que, a su vez, completó con *interpretationes* que actualizaban el significado de su contenido primigenio. Sabemos por su «introducción» (*Auctoritas Alarici regis*) y la *Subscriptio Aniani*, que este nuevo código fue promulgado en el año 506 y enviado a los condes (*comites*) de las ciudades prohibiendo que en su lugar se aplicase cualquier otro libro de derecho. No cabe duda de que la divulgación y obligatoriedad de unas normas legales que, a pesar de sus matizaciones, procedían directamente del Derecho romano atrajo a los sectores sociales más romanizados y cultos del reino, especialmente del alto clero, sin cuya colaboración, por otro lado, difícilmente podría haberse configurado un ordenamiento judírico de este tipo. Con la promulgación del Breviario, Alarico II trató de promover la convivencia pacífica entre la población de origen romano y la de raigambre goda dentro de un orden que procedía, por «herencia», del desaparecido Imperio romano. En este sentido, cabe destacar que, en ese mismo año (506), los obispos católicos del reino, algunos de los cuales ya habían regresado del destierro, celebraron con el consentimiento del rey visigodo (por quien pidieron a Dios para que le concediera larga vida) un concilio en *Agatha* (actual Agde) en el que se promovió abiertamente la concordia entre arrianos y católicos. Además de tratar cuestiones puramente doctrinales, los cánones aprobados en este concilio reflejan la clara intención de preservar el patrimonio eclesiástico al declararlo inalienable. Aunque la realeza visigoda se identificaba con la doctrina arriana, no se interpuso impedimento legal alguno que impidiera la conservación de

los muchos bienes materiales que la Iglesia católica poseía ya entonces dentro de las fronteras del reino visigodo.

En ese mismo año se produjeron algunos acontecimientos violentos en la Tarraconense de los que informa puntualmente la *Pseudo Chronica Caesaraugustana*. Como resultado de los mismos, los visigodos se vieron obligados a tomar por asalto la ciudad de Tortosa y a ajusticiar al «tirano» Pedro, cuya cabeza fue llevada a Zaragoza. Sin embargo, el enfrentamiento que habría de ser decisivo para la historia del reino visigodo de Tolosa, se produciría un año después con los francos de Clodoveo. Realmente, el rey ostrogodo **Teodorico el Grande** (493-526), asumiendo desde Italia el papel de árbitro como sucesor del poder imperial, venía desplegando desde hacía algunos años una intensa actividad diplomática y había logrado concertar diferentes alianzas matrimoniales con el fin de evitar que la rivalidad entre visigodos y francos terminase en guerra abierta. De hecho, una de sus hijas se había casado con Alarico II y él mismo había aceptado en segundas nupcias el matrimonio con una hermana de Clodoveo. Conocemos los pormenores de este juego político llevado a cabo por el rey ostrogodo gracias a la correspondencia que ha llegado a nosotros a través de las obras de su ministro romano Casiodoro, miembro de la antigua clase senatorial y uno de los hombres de letras más afamados de su tiempo.

En la entrevista que tuvo lugar en una isleta del río Loira entre Alarico II y Clodoveo se llegó a una reconciliación pasajera, pues pronto se desencadenarían las hostilidades entre ambos pueblos. En el año 507 se produjo la batalla decisiva en el *Campus Vogladensis* o Vouillé (en las cercanías de Poitiers). El ejército franco contó con la ayuda de tropas burgundias, mientras que el visigodo se reforzó con algunas comitivas armadas de los miembros de la nobleza romana, entre los que se encontraba un hijo del famoso literato y terrateniente Sidonio Apolinar. El desenlace de la contienda no pudo ser peor para los godos: sufrieron una aplastante derrota y su rey Alarico II murió durante el cruento combate. Clodoveo tomó inmediatamente las ciudades de Rodez, Clermont y Burdeos, y no encontró ningún impedimento en su avance hacia Toulouse (Tolosa), la capital del reino, en la que se apoderó con facilidad de una parte considerable del célebre tesoro real de los godos. Francos y burgundios se repartieron entonces la mayoría de los territorios visigodos de la Galia. Sólo la intervención de Teodorico el Grande en el año 508 impidió que los francos hiciesen suya también la región mediterránea de la Galia, donde se encontraban arrinconadas las fuerzas visigodas supervivientes, con Narbona como su nueva capital. Un poderoso ejército al mando del *dux* Ibba ocupó pronto la ciudad de Marsella y obligó a los francos a levantar el asedio de la importante ciudad de Arlés. Y otro cuerpo expedicionario, comandado en esta ocasión por Mammo,



▶ Territorios bajo control ostrogodo en época de Teodorico. Mapa elaborado a partir de: P. Heather, *La restauración de Roma* (trad. S. Furió), Crítica, Barcelona, 2013, p. 65.

atacó la región meridional del reino burgundio, impidiendo así que la alianza franco-burgundia se apoderase de los territorios que aún conservaban los visigodos en la Narbonense.

c) *Hispania* bajo influencia ostrogoda

La tutela ostrogoda de Teodorico el Grande

Tras la victoria conseguida en Vouillé, el dominio territorial de los francos se aproximaba peligrosamente a la demarcación política de los ostrogodos. Si estos se hicieron con el control de las posesiones meridionales de los visigodos bañadas por el Mediterráneo no fue exclusivamente para preservar los últimos territorios que estos últimos conservaban en la Galia, sino, sobre todo, para evitar verse cercados por los francos y los bizantinos, quienes estaban empeñados en expulsar a los bárbaros de Italia. Aunque, como sostenía el historiador Jordanes, existían evidentes lazos de consanguinidad entre ostrogodos y visigodos,

Medalla de oro de Teodorico el Grande (439-526). Museo Nacional de Arte Romano (Mérida). Fotografía Oronoz en A. Barbero de Aguilera y M.ª I. Loring García, 1989, p. 547.

la razón principal que impulsó a **Teodorico el Grande** a intervenir en el conflictivo escenario galo-hispano a principios del siglo VI no sería otra que la de mantener alejados a francos y burgundios del ámbito geográfico en el que ejercía su influencia y autoridad política y al que, a la postre, terminaría por incorporar los dominios aún conservados, gracias a su ayuda, por los visigodos.

Los problemas sobrevenidos en la sucesión regia de los visigodos con la muerte de Alarico II fueron aprovechados por Teodorico para asumir la tarea de gobernar los territorios del antiguo reino de Tolosa que aún subsistían. Es cierto que, en un primer momento, el rey ostrogodo reconoció a **Gesaleico** (507-511/513), hijo bastardo de Alarico II, como el nuevo monarca elegido legítimamente por la aristocracia que integraba la mermada corte visigoda. Sin embargo, la cobardía que mostró en el año 509 ante el ataque del rey burgundio Gundobado huyendo precipitadamente a Barcelona, ofreció a Teodorico el pretexto que necesitaba para acosarle militarmente y defender los derechos sucesorios que asistían a su nieto **Amalarico** (511/513-531), el hijo legítimo que Alarico II había tenido de su matrimonio con Tudigota, hija del monarca ostrogodo. En este sentido, Teodorico no tardó en dirigirse a Carcasona, ciudad asediada por los francos en la que se encontraba su nieto Amalarico. Una vez liberada del cerco enemigo, se alzó oficialmente como protector de su nieto, todavía menor de edad, a quien presentó como candidato legítimo a la corona visigoda. Según el testimonio de Procopio, allí se apoderó de la parte del tesoro regio que se había salvado tras la caída de Tolosa, hecho simbólico que le otorgaba una posición privilegiada frente a Gesaleico y sus partidarios. De hecho, algunos de ellos, que en su huida le habían acompañado a Barcelona, comenzaron a cuestionar la legitimidad de quien había sido elegido en primera instancia, y quizás de manera precipitada, para ocupar el trono visigodo. Solo así pueden explicarse las ejecuciones de algunos destacados dignatarios de su corte, tales como el *vir inluster* Goyarico (noble que había presidido la comisión encargada de recopilar la *Lex Romana Visigothorum*) o el *comes* Veila, que, según

la llamada *Crónica de Zaragoza* (*Pseudo Chronica Caesaraugustana*) se produjeron por orden de Gesaleico. Su inestable situación le obligaría en el 510 a una nueva huida, que le llevó esta vez a la corte del rey vándalo Trasamundo, ante la imposibilidad de hacer frente al ejército que Teodorico había enviado para derrocarlo bajo el mando, una vez más, del *dux* Ibba, quien, por su parte, acababa de recuperar con éxito la Narbonense. Es muy posible que los vándalos le ayudasen entonces a recomponer sus fuerzas para regresar con garantías a la Galia, donde logró formar un ejército con el apoyo, o al menos el consentimiento, de los francos, los cuales deseaban impedir a toda costa que Teodorico ejerciera su tutela sobre el reino visigodo. Bajo estas condiciones, Gesaleico se dirigió a *Hispania* para enfrentarse a las fuerzas ostrogodas, pero, en el año 511 o bien 513, fue derrotado a doce *milia* (20 km) de Barcelona y apresado cuando, una vez más, trataba de huir buscando refugio entre los burgundios. Sus enemigos no le concedieron esta vez más oportunidades y fue ejecutado de inmediato.

Aunque Amalarico fue elevado a la dignidad regia, su abuelo Teodorico el Grande asumiría pronto todas las tareas de gobierno. El traslado a Rávena de la parte del tesoro visigodo que se había salvado de la depredación de los francos suponía, en sí mismo, una especie de «secuestro» de la soberanía visigoda, hecho supuestamente justificado por la teórica regencia que Teodorico ejercía en los territorios visigodos debido a la juventud de su nieto Amalarico. Las actas de los concilios de Tarragona (516) y Gerona (517) fueron fechadas según el año a partir del que el rey ostrogodo comenzó a regir los destinos peninsulares (sexto y séptimo respectivamente). No es de extrañar, en este mismo sentido, que el *Laterculus regum Visigothorum*, una lista de los reyes visigodos redactada en el siglo VII, sitúe el nombre de Teodorico a continuación del de Gesaleico, dado que, en la práctica, fue él quien, hasta su muerte en el año 526, actuó como verdadero monarca del reino visigodo. Incluso antes de la eliminación de Gesaleico, había comenzado ya a reorganizar la administración de sus nuevas «posesiones», en las que impuso la misma política de separación de poderes que había establecido para el gobierno de sus dominios en Italia. Es decir, el poder militar estuvo reservado a dignatarios de origen ostrogodo, mientras que las competencias de carácter civil fueron asignadas a funcionarios romanos, sistema con el que pretendía contentar a los dos principales grupos que componían las élites dirigentes del reino. Con ello se aseguraba, por un lado, la fidelidad de los cuadros militares y, por otro, la eficacia propia de la estructura administrativa romana. El mando del ejército asentado en la parte visigoda de la Galia fue concedido a Ibba hasta que, en los años veinte, fue sustituido por un tal Tuluin. Emulando la antigua estructura administrativa romana, recuperó, a su vez, la Prefectura del Pretorio para la Galia con sede en Arlés, la cual sería ocupada por Félix Libe-

rio, un miembro de la aristocracia senatorial romana, bajo cuyo mando situó a un vicario de origen romano llamado Gemelo. En los territorios hispanos la máxima autoridad militar fue asumida por el ostrogodo Teudis, quien contraería matrimonio con una rica heredera hispanorromana, adquiriendo así la posibilidad de disponer de varios miles de campesinos de sus tierras que, debidamente armados, podían configurar un buen ejército (en realidad, una formidable guardia personal), lo que le otorgaría en un momento determinado cierto grado de independencia respecto de la corte ostrogoda de Rávena. Gracias a las cartas conservadas en las *Variae* de Casiodoro, sabemos que la administración civil hispana fue confiada a los gobernadores Ampelio y Liuvirito, cuya autoridad se extendía fundamentalmente a la Tarraconense, la meseta central (desde el Tajo hasta el límite septentrional del reino suevo) y la región de Mérida.

Teodorico se propuso extender también en los dominios visigodos el principio de *restauratio Romani nominis* que había inspirado su actuación política en Italia. Con la intención de atraerse las simpatías de la aristocracia galorromana, el rey ostrogodo envió entre los años 508 y 510 considerables sumas de dinero para reparar los daños ocasionados durante las campañas militares por el avance de sus tropas a través de la campiña meridional de la Galia que se encontraba bajo control visigodo, al mismo tiempo que abasteció con grano itálico los mercados desprovistos debido al reciente conflicto. Condonó tributos a las poblaciones que más habían sufrido los desastres de la guerra y favoreció la restitución a sus antiguos propietarios de los esclavos que, durante los momentos

Procopio de Cesarea, *De bello Gotico,* V, 12, 50-52:

Μετὰ δὲ Θεῦδις, Γότθος ἀνὴρ, ὅνπερ Θευδέριχος τῷ στρατῷ ἄρχοντα ἔπεμψε, γυναῖκα ἐξ Ἰσπανίας γαμετὴν ἐποιήσατο, οὐ γένους μέντοι Οὐισιγότθων, ἀλλ' ἐξ οἰκίας τῶν τινος ἐπιχωρίων εὐδαίμονος, ἄλλα τε περιβεβλημένην μεγάλα χρήματα καὶ χώρας πολλῆς ἐν Ἰσπανίᾳ κυρίαν οὖσαν. ὅθεν στρατιώτας ἀμφὶ δισχιλίους ἀγείρας δορυφόρων τε περιβαλλόμενος δύναμιν, Γότθων μὲν Θευδερίχου δόντος τῷ λόγῳ ἦρχεν, ἔργῳ δὲ τύραννος οὐκ ἀφανὴς ἦν [...] (ed. J. Haury y G. Wirth).

[...] Posteriormente, Teudis, un godo al que Teodorico había enviado al ejército como comandante, tomó por esposa a una mujer procedente de *Hispania*, que, sin embargo, no era de la raza de los visigodos, sino que pertenecía a la casa de uno de los prósperos habitantes de aquella tierra. Ella no sólo poseía muchas riquezas, sino que además era propietaria de una gran extensión de tierra en *Hispania*. De esta propiedad él reunió en torno a dos mil soldados y se rodeó de un cuerpo de lanceros, y mientras que, en apariencia, gobernaba él a los godos por habérselo concedido como regalo Teodorico, de hecho resultaba manifiesto que era un verdadero tirano [...] (trad. J. A. Flores Rubio).

de confusión, hubiesen aprovechado las circunstancias para huir o para cambiar ilegítimamente de dueño. Promovió la restauración de las construcciones dañadas y obligó a la restitución de los bienes y derechos de propiedad de aquellos *possessores* que, tras haberse aliado con los francos, hubiesen manifestado abiertamente su arrepentimiento (conocemos al menos un caso). Exhortó al ejército para que, a través de su moderado comportamiento, fuese percibido por la población como un instrumento de liberación y no de opresión. Y, de igual forma, tomó medidas para que los encargados de la administración civil actuasen conforme a derecho. En una carta conservada por Casiodoro se muestra inflexible ante los defectos y abusos detectados en la administración hispana, ordenando que fuesen corregidos de inmediato con la correspondiente depuración de responsabilidades, al tiempo que castigaba severamente todo tipo de homicidios. Tomó también importantes medidas en el orden económico y fiscal, como las relativas a los impuestos territoriales pagados en especie, para evitar que los funcionarios de turno cometiesen fraude al utilizar pesas que no se ajustaban a los modelos oficiales. Asimismo, castigó la acuñación de moneda a nivel particular, recordando que la fabricación de numerario y su puesta en circulación debían ser un monopolio exclusivo del Estado conforme a la antigua práctica romana. Según Procopio de Cesarea, sabemos que los tributos recaudados iban directamente a parar a la corte de Rávena. Respecto al patrimonio regio, que había sido reorganizado en esta época y se componía eventualmente de tierras confiscadas y, sobre todo, de los antiguos dominios imperiales, se hallaba

Carta de Teodorico el Grande a Ampelio y Liuvirito (Casiodoro, *Variae*, V, 39):

Ampelio u. i. et Liuuirit u. s. Theodericus rex. Decet prouincias regno nostro deo auxiliante subiectas legibus et bonis moribus ordinari, quia illa uita uere hominum est, quae iuris ordine continetur [...] *Cui rei nos regali prouidentia succurrere cupientes sublimitatem uestram per uniuersam hispaniam loco muneris credidimus destinandam, ut sub ordinationis uestrae nouitate inueteratae possit consuetudini nil licere. Verum ut more medicorum saeuioribus morbis accelerata remedia tribuamus, inde curationis nostrae fiat initium, ubi maius noscitur esse periculum* [...] (ed. A. J. Fridh).

A Ampelio, varón ilustre, y a Liuvirit, varón espectábile, Teodorico, rey. Conviene ordenar con leyes y buenos usos las provincias situadas bajo nuestro gobierno con la ayuda de Dios, puesto que una vida propia de humanos es aquella que se mantiene dentro del orden del Derecho [...] Nosotros, deseando hacer frente a tal situación con real providencia, creímos que vuestra Sublimidad debía ser destinada en sus funciones a la totalidad de España, para que bajo la novedad de vuestra jurisdicción no se pueda permitir en absoluto la arraigada costumbre. Para que adoptemos a la manera de los médicos remedios rapidísimos a las más crueles enfermedades, se inicie por tanto nuestra labor curativa cuando se sabe que es mayor el peligro [...] (trad. L. A. García Moreno).

en *Hispania* bajo la supervisión directa de uno de los dos grandes dignatarios civiles encargados de la administración del reino.

Con su equilibrado ejercicio del poder, Teodorico se había convertido (o, al menos esta era la imagen que él deseaba presentar ante sus súbditos) en el auténtico heredero de la tradición romana: tras haber recuperado los antiguos territorios imperiales, se afanó por restaurar la vieja y añorada *civilitas*, un concepto a partir del que quiso definir toda su obra política. Este programa regenerador propiamente romano fue, sin embargo, en detrimento de muchas de las ancestrales tradiciones de los visigodos que aún sobrevivían en la esfera del liderazgo ejercido por algunos de sus jefes militares. De hecho, la aristocracia visigoda fue privada de los principales puestos de mando en la misma medida en que se frenó su rapacidad al limitar considerablemente su libertad de acción y sus ingresos económicos. El ataque sufrido por el *praefectus* Liberio a manos de guerreros visigodos en algún momento entre los años 512 y 523 confirmaría la existencia de tensiones latentes que afloraban de manera ocasional cuando las circunstancias locales lo permitían.

Sin embargo, durante este período debieron de estrecharse mucho los vínculos entre los dos pueblos godos. Este era el objetivo último que perseguía Teodorico el Grande y, por ello, trató de buscar un sucesor que pudiese ser aceptado sin problemas por todos. En un primer momento, parece que lo encontró en la figura de **Eutarico**, un joven noble de estirpe ostrogoda que, sin embargo, se había criado entre los visigodos. Su abuelo Beremudo había llegado a la corte de Tolosa en época de Teodorico I convirtiéndose en consejero real y en miembro de la familia gobernante por medio del matrimonio de su hijo con una nieta del rey visigodo, hija de Turismundo. Es muy posible, no obstante, que la genealogía de Eutarico fuese intencionadamente manipulada por los consejeros de la corte ostrogoda. En todo caso, Teodorico el Grande le casó en el 515 con su hija Amalasunta y consiguió que su designación como heredero de la corona fuese reconocida por el emperador de Constantinopla, Justino, quien, como era costumbre bárbara, le adoptó como hijo de armas, le concedió la ciudadanía romana e incluso le nombró cónsul para el año 519 con el nombre romanizado de *Flavius Eutharicus Cilliga*. Sin embargo, la muerte prematura de Eutarico desbarató todos estos planes, lo que permitió a Amalarico el acceso al trono con plenitud de derechos tras la muerte de su abuelo, acaecida el 30 de agosto del año 526.

Desde un punto de vista político, el proceso pacífico de separación de ambos pueblos fue facilitado por el hecho de que Teodorico mantuvo los territorios visigodos de *Gallia* e *Hispania* como una unidad completamente independiente de sus dominios italianos que contaba con un aparato administrativo

► Piso superior del llamado Mausoleo del rey ostrogodo Teodorico el Grande (493-526) en Rávena. Fotografía del autor.

propio y una realeza sustentada por una identidad de larga tradición. Amalarico llegó a un acuerdo por el que cedía a los ostrogodos la Provenza (la frontera entre ambos reinos se establecería en el Ródano) a cambio de la devolución del tesoro regio visigodo y de la renuncia del nuevo rey Atalarico (526-534), hijo de Eutarico y Amalasunta, a los aprovisionamientos procedentes de *Hispania*, que hasta entonces habían sido considerados como una especie de tributo por el «amparo» recibido. A su vez, se tuvo en cuenta que muchos visigodos y ostrogodos se habían unido en matrimonio durante el período de «regencia», determinándose una completa libertad en la elección final de su nacionalidad. Teudis y otros dignatarios de origen ostrogodo cuyos consortes eran hispanorromanos decidieron permanecer en *Hispania*, donde seguirían ocupando, según afirma el historiador Procopio, posiciones hegemónicas.

La herencia recibida

Con **Amalarico** gobernando en solitario (526-531) Narbona pasó a ser la capital del reino y, por tanto, la sede donde estableció su corte. Según la *Pseudo Crónica de Zaragoza*, en el año 529 designó a un patricio llamado Esteban como *praefectus Hispaniarum*, al mismo tiempo que destituía a Félix Liberio de su cargo de *praefectus Galliarum*. Sin embargo, una ofensiva franca le obligó dos años

después a trasladar la capital a Barcelona, acontecimiento que cerrará definitivamente el capítulo del reino visigodo radicado en la Galia, ya que, a pesar de que la provincia Narbonense se mantuvo bajo control visigodo hasta el fin del reino, el centro político y el aparato administrativo se desplazaron irremediablemente a *Hispania*. Las actas del Concilio II de Toledo, celebrado en el año 531, evidencian esta realidad al reflejar el surgimiento de una nueva provincia eclesiástica conocida con el nombre de Carpetana o Celtibérica sometida a la autoridad de la sede toledana que, emancipada a partir de entonces de la jurisdicción de *Carthago Spartaria* (Cartagena), extendía ya la suya sobre las dos mesetas. Parece probable que su independencia de la antigua provincia Cartaginense fuese resultado del proceso de adaptación de las circunscripciones eclesiásticas a la nueva realidad política, lo que implicaría que a comienzos de la década del 530 los dominios del reino visigodo habían llegado claramente hasta las regiones meridionales de Lusitania y que incluso se habían visto incrementados con la incorporación de algunos territorios de la meseta norte que habían pertenecido al reino suevo.

Con el fin de favorecer las buenas relaciones con los francos y de esta forma poner fin a su reiterado hostigamiento, Amalarico contrajo matrimonio con **Clotilde**, hija de Clodoveo. Sin embargo, esta unión se convertiría pronto en un nuevo motivo de fricción entre ambos reinos que Gregorio de Tours atribuye a la presión ejercida por Amalarico sobre su esposa para forzar su conversión al arrianismo. Es posible, no obstante, que esta explicación sea demasiado simplista y que detrás de este asunto aflorase la falta de cordialidad del rey con el círculo romano-católico de la corte de Narbona, mucho más cercano a Teudis, auténtico artífice de la alianza, justo en el momento en que se encontraba ya enfrentado a Amalarico. En cualquier caso, en la primavera del año 531 el rey franco Childerico, hermano de Clotilde, penetró al frente de sus tropas en territorio visigodo derrotando a Amalarico en las proximidades de Narbona y obteniendo un enorme botín. El rey franco «rescató» a la princesa supuestamente ultrajada, quien, sin embargo, moriría en el viaje de regreso a la corte de su hermano. Tras su derrota, Amalarico se refugió en Barcelona, donde terminaría siendo asesinado en extrañas circunstancias. Isidoro de Sevilla acusa del regicidio a soldados de su comitiva, pero la deshonrosa destitución ese

Chronica Caesaraugustana (*Pseudo-*), 113a (año 529):

His diebus, Stephanus Hispaniarum praefectus efficitur, qui tertio anno praefecturae suae in ciuitate Gerundensi in concilio discinctus esto (ed. C. Cardelle de Hartmann).

En estos días, Esteban es nombrado prefecto de las Hispanias; éste, en el tercer año de su prefectura, fue destituido en un concilio en la ciudad de Gerona (trad. J. A. Jiménez Sánchez).

Pareja de fíbulas aquiliformes procedentes de Alovera (Guadalajara). Bronce y vídreo. Primer tercio del siglo VI. Museo Arqueológico Nacional de Madrid (Inv. 1975/49/13). Fuente: VV.AA., *Museo Arqueológico Nacional. Guía,* Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Madrid, 2014, p. 69.

mismo año del prefecto Esteban apunta en la dirección de Teudis, cuyas últimas palabras, justo antes de morir fueron, según el hispalense, esclarecedoras al pedir que no se castigase al culpable de su propia muerte ya que él mismo había acabado con la vida de su jefe mediante engaño (*Hist. goth.*, 43). Con el fin de Amalarico, último descendiente de la casa de los Baltos, se extinguió la línea familiar que durante más de un siglo había gobernado a los visigodos.

Bajo el reinado de **Teudis** (531-548), el dominio godo en la Península Ibérica llegaba ya hasta sus regiones meridionales y levantinas (la Bética y las zonas costeras de la Cartaginense). Esto le permitió establecer, probablemente ya en el verano del año 533, su corte en *Hispalis* (Sevilla). Suprimió pronto la prefectura de *Hispania*, pues con el desplazamiento del centro político a la Península, el cargo era del todo innecesario. Sin embargo, parece que Teudis respetó la estructura administrativa existente. A finales de su reinado trasladó la sede regia a Toledo, hecho que sin duda obedecía a su inmejorable localización geográfica respecto al conjunto interior de los territorios que a partir de esta época conformarían el reino visigodo. En esta ciudad promulgó en el año 546 una ley sobre costas procesales que ordenó incorporar al *Breviario* de Alarico II. Resulta muy significativo que dicha ley estuviese dirigida tanto a los *iudices* y *rectores* del reino como a los principales encargados de su aplicación. En este sentido, no parece que el cargo de *rector* hiciese referencia a la figura del antiguo

Chronica Caesaraugustana (*Pseudo*-), 115a (año 531):

His consulibus, Amalaricus cum Hildiberto Francorum regi in Galia superatus Narbonensi in proelio Barcinonem fugiens uenit, ibique a Franco nomini Bessone angone percussus interiit (ed. C. Cardelle de Hartmann).

Bajo estos cónsules, Amalarico, tras ser vencido en la Galia Narbonense en una batalla con el rey de los francos Hildiberto, llegó huyendo a Barcelona, y allí murió tras ser golpeado con una lanza por un franco llamado Besón (trad. J. A. Jiménez Sánchez).

gobernador provincial de tradición romana, sino más bien a la de un funcionario nombrado por el monarca con autoridad en las demarcaciones equivalentes, las cuales nunca fueron suprimidas por la administración visigoda.

Gregorio de Tours, *Historia Francorum,* III, 10:

Quod certissime Childeberthus cognoscens, ab Arverno rediit et Hispaniam propter sororem suam Chlotchildem dirigit. Haec vero multas insidias ab Amalarico viro suo propter fidem catholicam patiebatur. Nam plerumque procedente illa ad sanctam ecclesiam, stercora et diversos fetores super eam proieci imperabat, ad extremum autem tanta eam crudilitate dicitur caecidisse, ut infectum de proprio sanguine sudarium fratri transmitteret, unde ille maxime commotus, Hispanias appetivit. Amalaricus vero haec audiens, naves ad fugiendum parat. Porro inminente Childebertho, cum Amalaricus navem deberet ascendere, ei in mentem venit, multitudinem se praetiosorum lapidum in suo thesauro reliquisse. Cum que ad eosdem petendus in civitatem regrederetur, ab exercitu a porto exclusus est. Videns autem, se non posse evadere, ad eclesiam christianorum confugire coepit. Sed priusquam limina sancta contingerit, unus emissam manum lanciam eum mortali ictu sauciavit, ibi que decidens reddedit spiritum. Tunc Childeberthus cum magnis thesauris sororem adsumptam se cum adducere cupiebat, quae, nescio quo casu, in via mortua est, et postea Parisius adlata, iuxta patrem suum Chlodovechum sepulta est. Childeberthus vero inter reliquos thesauros ministeria eclesiarum praetiosissima detulit. Nam sexaginta calices, quindecim patenas, viginti euangeliorum capsas detulit, omnia ex auro puro ac gemmis praetiosis ornatas. Sed non est passus ea confringi. Cuncta enim eclesiis et basilicis sanctorum dispensavit ac tradidit (ed. W. Arndt y B. Krusch).

Cuando Childeberto tuvo completa certeza de esto, regresó de Arverno y se dirigió a Hispania por causa de su hermana Clotilde. Ésta sufría verdaderamente un continuo hostigamiento por parte de su esposo Amalarico a causa de su fe católica. En efecto, a menudo, cuando ella se dirigía a la santa iglesia, él ordenaba que arrojasen sobre ella estiércol y distintas inmundicias. Por último, se dice que la golpeó con tanta crueldad que le hizo llegar a su hermano un pañuelo teñido de su propia sangre. Por ello aquél, enormemente encolerizado, se encaminó a las Hispanias. Amalarico, así que oyó esto, preparó naves para huir. A continuación, cuando Childeberto se echaba encima y Amalarico debía embarcar, le vino a la cabeza que había dejado en su tesoro una gran cantidad de piedras preciosas. Al volver a la ciudad para buscarlas, el ejército le cortó el camino del puerto. Viendo que no podía escapar, intentó refugiarse en una iglesia cristiana, pero antes de alcanzar sus sagrados umbrales, alguien le arrojó con la mano una lanza que lo hirió de muerte y, desplomándose, entregó allí su espíritu. Entonces Childeberto, una vez recuperada su hermana junto con sus grandes tesoros, quiso llevarla consigo; no obstante, aquélla, no sé por qué accidente, murió en el camino. Después fue llevada a París, donde fue enterrada junto a su padre Clodoveo. Childeberto por su parte se llevó entre otros tesoros objetos de culto del mayor valor. En efecto, se llevó sesenta cálices, quince patenas y veinte estuches de evangelios, todo de oro puro y con adornos de piedras preciosas. Pero no permitió que se destrozasen, pues todo lo repartió y lo donó a iglesias y basílicas de santos (trad. P. Herrera Roldán).

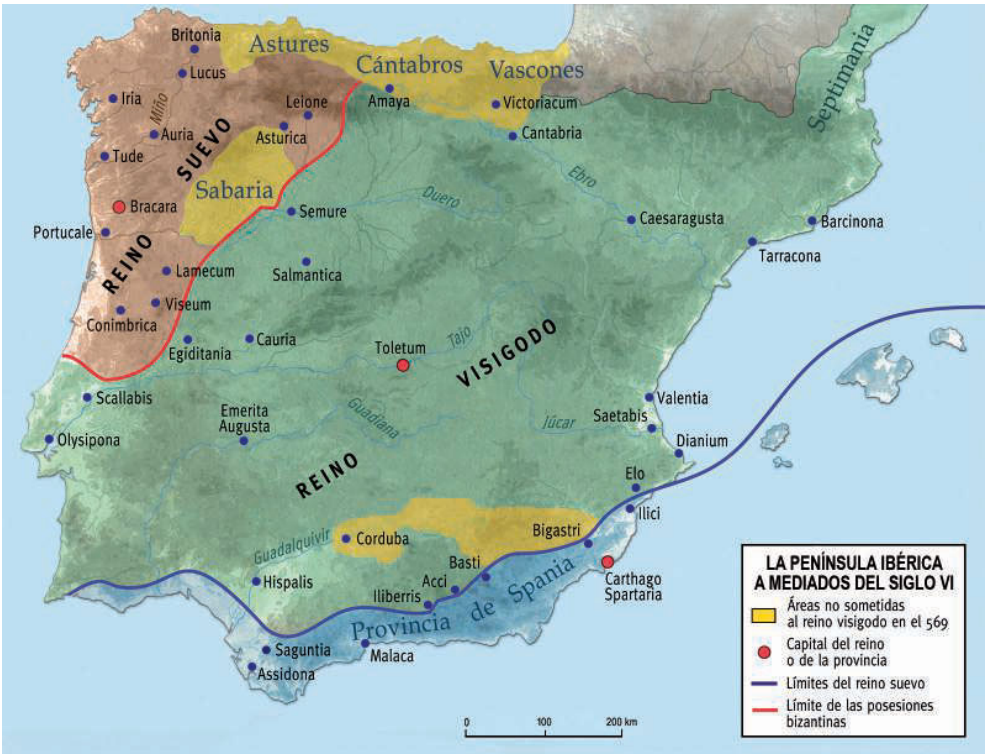
Ahora bien, no puede ignorarse que durante la época de su reinado comenzó a vislumbrarse otra amenaza exterior aparte de la que hasta ese momento había supuesto siempre el reino franco. En efecto, el emperador **Justiniano** (527-565) había emprendido la conquista del reino vándalo y la ocupación de la ciudad de Ceuta (*Septem*) ya en el 534 hizo que la presencia bizantina al otro lado del estrecho comenzase a ser inquietante para los visigodos.

Teudis murió violentamente en el año 548. Su sucesor fue **Teudisclo** (548-549), otro dignatario de origen ostrogodo que, como él, había dirigido victoriosamente el ejército visigodo. De hecho, fue quien combatió con éxito la ofensiva que los francos dirigieron en el año 541 a la Tarraconense llegando a poner sitio a la ciudad de Zaragoza. Su reinado fue breve: cuando todavía no habían transcurrido dos años desde su elección, Teudisclo fue víctima de una conjura que acabó con su vida en Sevilla en el año 549. Su sucesor sería Agila.

Jordanes, *Getica,* LVIII, 302-303:

[...] *Non minore tropeo de Francis per Ibbam, suum comitem, in Galliis adquisivit plus triginta milia Francorum in proelio caesa. Nam et Thiudem suum armigerum post mortem Alarici generi tutorem in Spaniae regno Amalarici nepotis constituit. Qui Amalaricus in ipsa aduliscentia Francorum fraudibus inretitus regnum cum vita amisit. Post quem Thiudis tutor eodem regno ipse invadens, Francorum insidiosam calumniam de Spaniis pepulit, et usque dum viveret, Vesegothas contenuit Post quem Thiudigisglosa regnum adeptus, non diu regnans defecit occisus a suis. Cui succedens hactenus Agil continet regnum. Contra quem Atanagildus insurgens Romani regni concitat vires, ubi et Liberius patricius cum exercitu destinatur. Nec fuit in parte occidua gens, quae Theodorico, dum adviveret, aut amicitia aut subiectione non deserviret* (ed. F. Giunta y A. Grillone).

[...] No fue menor el triunfo que consiguió sobre los francos en las Galias por medio de su conde Ibba, ya que perdieron la vida en la guerra más de treinta mil francos. Luego, después de la muerte de su yerno Alarico, nombró a su ayuda de campo, Teudis, tutor de su nieto Amalarico en el reino de Hispania. Este Amalarico perdió juntamente el reino y la vida en plena juventud, engañado por las traiciones de los francos. Después Teudis conquistó de nuevo el reino como tutor que era, y consiguió expulsar de Hispania a los francos con sus pérfidas insidias, de modo que mientras vivió los visigodos continuaron gobernando. Tras él subió al trono Teodegisclo, que no reinó mucho tiempo, porque fue asesinado por los suyos. Lo sucedió Agila, que continúa reinando ahora. Contra él se sublevó Atanagildo, que llamó en su ayuda a las tropas del Imperio Romano y por eso fue enviado allí el patricio Liberio con un ejército. En conclusión, mientras vivió Teodorico no hubo en Occidente ningún pueblo que no estuviese subordinado a él, bien por amistad, bien por sometimiento (trad. J. M.ª Sánchez Martín).



► La Península Ibérica a mediados del siglo VI. Mapa elaborado a partir del *Atlas Cronológico de Historia de España,* Real Academia de la Historia, Madrid, 2008, p. 48.

D) La inestabilidad política y el establecimiento de la provincia bizantina de *Spania*

Asaltos nobiliarios al poder regio

A partir de la muerte de Amalarico vino ya observándose una enorme falta de consenso en el seno de la nobleza visigoda. La inercia política favoreció la llegada al trono tanto de Teudis como de Teudisclo. La brusca ruptura producida durante el período de influencia ostrogoda de las tradiciones por las que, al menos durante un siglo, los visigodos habían regulado eficazmente el acceso al poder regio, había alentado el sentimiento de igualdad en la élite aristocrática goda y favorecido la revitalización de las viejas fuerzas centrífugas de carácter tribal. Aunque la documentación no es muy consistente, los hechos históricos ciertos y contrastados que se produjeron tras la muerte de Teudisclo, en la que parece haber estado implicada la mayoría de la nobleza goda, revelan graves desequilibrios de poder en el interior de la

corte que conducirían en la práctica a un estado de «anarquía» de imprevisibles consecuencias.

Apenas un año después de haber asumido la corona con el apoyo aparentemente unánime de la aristocracia, **Agila** (549-555) tuvo que hacer frente a la sublevación de Córdoba. Las motivaciones por las que esta ciudad se levantó contra el poder godo se desconocen, pero todo indica que fue la respuesta violenta a la iniciativa del rey de someter a su férreo control las principales ciudades hispanorromanas. Las tropas con las que Agila pretendió sofocar la rebelión cordobesa fueron derrotadas, lo que nos da una idea de la envergadura de la resistencia. En la batalla el rey perdió a su hijo y una parte considerable de su ejército y del tesoro real. Este último detalle resulta muy interesante porque indicaría que el monarca visigodo llevaba consigo el tesoro incluso cuando marchaba de campaña militar, señal de que aún no se disponía de una sede en la que la corte estuviese asentada y bien protegida. No cabe duda de que el tesoro suponía un símbolo esencial para quien se ceñía la corona goda y su pérdida conllevaba, en consecuencia, un desprestigio difícilmente reparable a ojos

► Lápida funeraria procedente de Ançã. Mitad del siglo VI. Museo de Conimbriga (Inv. A.60). Fotografía del autor.

Serenia/nus famulu/lus D(ei) vixit/anus IIII (quattuor) et / requ(ievit)-in pa/ce (die) VIII (octavo) (ante) K(a)l(endas) - decembres e/ra DLXXVIIII (quingentum septuaginta novem).

«Sereniano, siervo de Dios, ha vivido 4 años y descansó en paz el 24 de noviembre del año 541 (el octavo día antes de las kalendas de diciembre del año 579 de la Era)».

de la nobleza. La pérdida inmediata de capacidad para recabar apoyos entre sus miembros más destacados fue a partir de entonces irreparable y el afloramiento de las discordias entre facciones, inevitable.

Debilitado militarmente tras el descalabro cordobés, Agila acudió a refugiarse a Mérida, ciudad que disponía permanentemente de un fuerte contingente armado visigodo desde que fuera arrebatada a los suevos un siglo antes. Sin embargo, su posición de desprestigio por tan ignominiosa derrota fue pronto aprovechada por otro noble godo, Atanagildo, que en el año 551 decidió levantarse en armas contra el rey, haciéndose fuerte en la ciudad de Sevilla. Se abrió entonces un período de «guerra civil» cuyo desenlace no sería el deseado por ninguna de las partes contendientes.

La intervención bizantina

Inseguro sobre sus posibilidades de éxito, el rebelde Atanagildo solicitó la ayuda del emperador **Justiniano** (527-565). Esta determinación difícilmente podría haberse producido sin la colaboración de las soliviantadas élites hispanorromanas, las cuales favorecerían posteriormente la transformación de las victorias militares conseguidas en el sureste peninsular por las tropas imperiales en un dominio territorial estable. Es muy posible que la intervención bizantina en este conflicto a partir del año 552, momento en que llega a la Península el contingente principal de tropas al mando del patricio Liberio (antiguo prefecto del pretorio de Teodorico el Grande), respondiese a un acuerdo previo (del que hacen mención algunas fuentes posteriores) por el que Atanagildo reconocería la supremacía del emperador, lo que implicaba el establecimiento consentido de guarniciones militares en la Península y la cesión del mando a un general romano que dirigiese las operaciones llevadas a cabo conjuntamente por tropas imperiales y aliadas. No cabe duda de que la ayuda bizantina sirvió para quebrar finalmente las fuerzas de Agila, pero no evitó que los enfrentamientos se prolongaran durante tres años, a lo largo de los cuales la capacidad militar de los visigodos, de uno y otro bando, quedó muy debilitada, hecho que, a la postre, beneficiaría a los bizantinos. Al final, en la primavera del año 555, Agila sería asesinado en Mérida por sus propios partidarios, quienes aceptaron como nuevo monarca a su rival.

Una vez cumplido su objetivo, **Atanagildo** (555-567) pretendió que los soldados bizantinos, convertidos ahora en un ejército de ocupación, abandonasen la Península Ibérica. Los planes de Constantinopla, sin embargo, eran muy diferentes. Con la intención de restaurar la antigua grandeza del Imperio romano, Justiniano había impulsado una decidida política de «reconquista» de

► La corte de Justiniano en el mosaico del lado izquierdo del ábside de la Basílica de San Vital en Rávena, consagrada por el obispo Maximiano el 17 de mayo de 548. Fotografía del autor.

sus antiguos territorios occidentales, a partir de los cuales, según él, se habían formado fraudulentamente los diferentes reinos bárbaros. Este programa de restauración del antiguo orden político (al que hace referencia la conocida expresión de *Recuperatio Imperii*), que sería formalmente proclamado en el año 536, incluía sin duda la ocupación de la Península Ibérica. Ciertamente, Atanagildo acudió nuevamente a las armas para expulsar a los bizantinos de los que consideraba los legítimos dominios de su reino, pero apenas logró arrebatarles algunas ciudades. Las tropas imperiales terminarían por controlar de forma más o menos estable una amplia zona de los territorios meridionales de la Bética (alcanzando incluso Cádiz) y la mayor parte de la *Carthaginensis* costera hasta Valencia, junto con algunos puntos en el interior como *Basti* (Baza) y *Asidonia* (Medina Sidonia), si bien sus dos principales ciudades mediterráneas fueron Cartagena y Málaga. El valle del Guadalquivir, sin embargo, quedó fuera de sus dominios y en manos de los visigodos, salvo la ciudad de Córdoba, que siguió bajo el control de los provinciales romanos hasta que, en el año 572, Leovigildo acabó definitivamente con su independencia. Es muy probable que, ante la necesidad imperiosa de la ayuda militar bizantina, Atanagildo hubiese ofrecido temporalmente a los imperiales el derecho de ocupación sobre estos territorios, a los cuales, considerados ahora como reconquista, Constantinopla no deseaba renunciar. De hecho, fueron integrados junto con las Baleares, previamente ocupadas durante la guerra vándala, en una nueva provincia denominada *Spania*, que se encontraría subordinada a la recientemente creada Prefectura del Pretorio de África, una vez que quedó completada la conquista del reino

vándalo en el año 534. Los límites de esta provincia, que parecen haberse fijado definitivamente a través de un nuevo acuerdo entre Atanagildo y Justiniano (al que posteriormente los reyes visigodos apelarían para resolver eventuales conflictos fronterizos), fueron reforzados por los imperiales con la construcción de un duradero sistema defensivo que, a su vez, demarcaría en lo sucesivo las zonas de mutua influencia.

Una vez conjurado con este acuerdo el peligro del posible avance de las posiciones imperiales en la Península, Atanagildo logró restablecer la autoridad visigoda en la Bética, donde algunas de sus ciudades habían amenazado con declararse en rebeldía siguiendo el ejemplo de Sevilla, lugar que, curiosamente, le había servido en el pasado como plaza fuerte para su usurpación del poder regio. No sin esfuerzo volvía a estar bajo control visigodo. Ahora bien, sus avances en el proceso de territorialización de la monarquía se fortalecerían con el traslado, a finales ya de su reinado, de la corte a Toledo, cuya condición de capital del reino perduraría hasta la desaparición del mismo con la invasión musulmana. Precisamente, la consolidación de dicho proceso exigiría a Atanagildo mantener unas buenas relaciones con sus vecinos del norte, los francos, asentadas esta vez en una doble alianza matrimonial con los nietos de Clodoveo.

► Lápida Inscripción funeraria griega. Siglos VI-VII. Museo Arqueológico Municipal de Cartagena (Inv. 189). Fotografía del autor.

† ὑπὲρ ἀναπαύτεως	«Por el descanso
κ(αὶ) [σε] ωτηπίας τ(ῆ)ς	en la mansión
μακαρίας κ(υ)ρί	del Señor, de la
η(ς) Κιτούρας †	que fue Kitoura».

Transcripción y traducción en J. Vizcaíno Sánchez y E. Ruiz Valderas (eds.), *Bizancio en Carthago Spartaria. Aspectos de la vida cotidiana,* Museo Arqueológico Municipal de Cartagena «Enrique Escudero de Castro», Cartagena, 2005, p. 77.

► Colador litúrgico perteneciente a Albino, obispo de Angers (529-550) próximo al rey merovingio Childeberto (511-558). Musée de Cluny (Paris). Inv. 23248. Fotografía del autor.

En el 566, concertó la unión de una de sus hijas, Brunequilda, con Sigeberto I de Austrasia, y de la otra, Galsvinda, con Chilperico de Neustria. Sin embargo, lejos de favorecer las buenas intenciones del rey visigodo, que deseaba perpetuar la paz entre ambos reinos, estos matrimonios terminarían por convertirse indirectamente en el origen de nuevas tensiones. En efecto, nada hacía presagiar que, instigado por su amante Fredegunda, el rey Chilperico aprovechara el momentáneo vacío de poder producido con la muerte de su suegro en el año 567 para ordenar el asesinato de su mujer, Galsvinda. La proyectada paz no vio, por ello, llegado su momento.

Parece que Atanagildo murió de forma natural. Al menos, no hay constancia de que se produjera ningún intento de usurpación. De hecho, Isidoro de Sevilla asegura que durante cinco meses el reino visigodo careció de monarca alguno hasta que, finalmente, la aristocracia goda eligió en la Narbonense a **Liuva I** (567-572), quizás el *dux* que estaba entonces al frente de las operaciones militares

Juan de Bíclaro, *Chronicon,* a. 569, III, 4:

Huius [Iustinus] imperii anno III Leouegildus germanus Liuuani regis superstite fratre in regnum citerioris Hispaniae constituitur, Gosuintham relictam Athanaildi in coniugium accipit et prouinciam Gothorum, quae iam pro rebellione diuersorum fuerat diminuta, mirabiliter ad pristinos reuocat terminos (ed. C. Cardelle de Hartmann).

En el tercer año del reinado de éste [el emperador Justino], Leovigildo, hermano del rey Liuva, viviendo su hermano, es elevado al reino de la España citerior; recibe en matrimonio a Gosvinta, viuda de Atanagildo, y vuelve admirablemente a sus límites primitivos la provincia de los godos, que por diversas rebeliones había sido disminuida (trad. P. Álvarez Rubiano).

Gregorio de Tours, *Historia Francorum,* IV, 27-28:

Porro Sigyberthus rex cum videret, quod fratres eius indignas sibimet uxores acciperent et per vilitatem suam etiam ancillas in matrimonio sociarent, legationem in Hispaniam mittit et cum multis muneribus Brunichildem, Athanagilde regis filiam, petiit. Erat enim puella elegans opere, venusta aspectu, honesta moribus atque decora, prudens consilio et blanda colloquio. Quam pater eius non denegans, cum magnis thesauris antedicto rege transmisit. Ille vero, congregatus senioribus se cum, praeparatis aepulis, cum inminsa laetitia atque iocunditate eam accepit uxorem. Et quia Arrianae legi subiecta erat, per praedicationem sacerdotum atque ipsius regis commonitionem conversa, beatam in unitate confessa Trinitatem credidit atque chrismata est. Quae in nomine Christi catholica perseverat. 28. Quod videns Chilpericus rex, cum iam plures haberet uxores, sororem eius Galsuintham expetiit, promittens per legatus se alias relicturum, tantum condignam sibi regis que prolem mereretur accipere. Pater vero eius has promissiones accipiens, filiam suam, similiter sicut anteriorem, ipsi cum magnis opibus distinavit. Nam Galsuintha aetate senior a Brunichilde erat. Quae cum ad Chilpericum regem venisset, cum grande honore suscepta eius que est sociata coniugio; a quo etiam magno amore diligebatur. Detulerat enim se cum magnos thesauros. Sed per amorem Fredegundis, quam prius habuerat, ortum est inter eos grande scandalum. Iam enim in lege catholica conversa fuerat et chrismata. Cum que se regi quaereretur assiduae iniurias, perferre diceret que, nullam se dignitatem cum eodem habere, petiit, ut, relictis thesauris quos se cum detulerat, libera redire permitteretur ad patriam. Quod ille per ingenia dissimulans, verbis eam lenibus demulsit. Ad extremum enim suggillari iussit a puero, mortuam que repperit in strato [...] (ed. W. Arndt y B. Krusch).

Cuando el rey Sigiberto vio que sus hermanos tomaban unas esposas indignas de sí mismos y, en su degradación, se unían en matrimonio incluso a criadas, envió una embajada a Hispania y con muchos obsequios pidió la mano de Bruniquilde, la hija del rey Atanagildo. Era una muchacha de maneras distinguidas, hermoso aspecto, costumbres honestas y dignas, consejo prudente y suaves palabras. Su padre no se la negó y la envió con grandes tesoros al mencionado rey. Este por su parte, tras reunir consigo a sus próceres y preparar un banquete, la tomó por esposa con inmensa alegría y júbilo. Y dado que estaba sujeta a la fe arriana, gracias a la predicación de los obispos y a la exhortación del propio rey se convirtió y, tras confesar en su unidad la santa Trinidad, creyó y fue ungida con el crisma. Y se mantiene católica en el nombre de Cristo. Al ver esto el rey Chilperico, pese a tener ya muchas esposas, pidió la mano de Galsvinta, hermana de aquélla, prometiendo por medio de sus embajadores que abandonaría a las otras con tal de casarse con una digna de sí e hija de un rey. Cuando su padre aceptó estas promesas, le envió a su hija de igual manera que la anterior, con grandes riquezas. Por lo demás, Galsvinta era de mayor edad que Bruniquilde. Cuando llegó junto al rey Chilperico, la recibió con gran honor y se unió a ella en matrimonio; él la quería también con un gran amor, pues había traído consigo grandes tesoros. Pero a causa de su amor por Fredegunda, a la que había tenido antes, surgió entre ellos un gran altercado. En efecto, ya se había convertido a la fe católica y había sido ungida con el crisma. Y tras quejarse al rey de que estaba continuamente sufriendo agravios y decir que no gozaba de ninguna dignidad junto a él, le pidió que se quedara los tesoros que había traído consigo y le permitiera volver libre a su patria. Mas él, negándose por medio de ardides, la aplacó con palabras lisonjeras. No obstante, al final ordenó que la estrangulara un esclavo y la encontró muerta en el lecho [...] (trad. P. Herrera Roldán).

en la frontera franca. Al no haber contado en su elección con un rápido y amplio consenso entre los nobles godos, el nuevo rey fue consciente de la débil posición en que se encontraba su corona, razón por la que en el segundo año de su reinado decidió asociar al trono a su hermano Leovigildo, quien, casi de forma simultánea, contrajo matrimonio con **Gosvinta**, la reina viuda de Atanagildo. Con ello pretendía, sin duda, ganarse el favor de la poderosa facción del rey difunto.

e) El reinado de Leovigildo (569-586)

Configuración territorial y expansión del reino

La época de **Leovigildo** (569-586) es bastante bien conocida gracias a la variada información proporcionada por las fuentes contemporáneas o inmediatamente posteriores. Disponemos de noticias de carácter cronístico (*Chronica* de Juan de Bíclaro; *Historia Gothorum* de Isidoro de Sevilla e *Historia Francorum* de Gregorio de Tours), de carácter biográfico (*De viris illustribus* de Isidoro de Sevilla) y, en fin, de género hagiográfico (*Vitas sanctorum patrum Emeritensium*; *Vita Sancti Emiliani*). Aunque la *Crónica* del Biclarense constituye un claro ejemplo de historiografía «oficialista» al servicio de la propaganda política de la monarquía (a pesar de ser su autor godo un desterrado católico), su relato sirve no solo para completar las noticias transmitidas por Isidoro de Sevilla, sino también para ordenar dentro de una lógica las iniciativas militares emprendidas por Leovigildo.

La primera de ellas tuvo como objetivo los territorios peninsulares ocupados por los bizantinos. Apenas transcurrido un año después de haber sido asociado al trono, Leovigildo penetró en la Bastetania (es posible que entonces conquistara Baza) y se dirigió a la ciudad de Málaga, lugares donde obtuvo sus primeras victorias. Al año siguiente tomó la ciudad de *Asidona* (probablemente Medina Sidonia, en las proximidades del estrecho) gracias a la traición de uno de sus habitantes llamado Framidaneo. Al mismo tiempo que se hacía con otras ciudades y fortalezas (*urbes et castella*), produciendo una gran mortandad en las zonas rurales, en el año 572 pudo reducir por fin a la ciudad y región de Córdoba, que hasta entonces se había regido de manera independiente conforme a una estructura de poder heredada de las instituciones provinciales romanas. Aunque esta conquista de Leovigildo se situaba al margen de sus campañas contra los dominios imperiales, es muy posible que los rebeldes cordobeses hubiesen contado con algún tipo de ayuda bizantina, si bien no parece que ésta se basase en un acuerdo formal con la aristocracia gobernante de dicha ciudad. Aun así, esta conquista pudo conllevar la recuperación, esencial para asegurar el prestigio del monarca, del tesoro real arrebatado a Agila.

▶ Triente de oro. Leovigildo (573-586). Real Academia de la Historia (Madrid). Fuente: A. Canto García, F. Martín Escudero y J. Vico Monteoliva, *Monedas visigodas (Catálogo del Gabinete de Antigüedades),* Real Academia de la Historia, Madrid, 2002, pp. 92- 93.

Una vez consolidada la situación en el sur peninsular, Leovigildo dirigió sus movimientos hacia las regiones noroccidentales. En el año 573, penetró con su ejército en la Sabaria, devastando el territorio habitado por los *sappos*. Por su posible relación etimológica con el nombre que recibe el río Sabor (afluente del Duero), parece razonable situar dicha región en la comarca de Sanabria (al norte de la actual provincia de Zamora). A continuación, el rey visigodo tomó Amaya (574), al sur de la cordillera Cantábrica, sometió la provincia a su autoridad y se apoderó, según el Biclarense, de una considerable cantidad de riquezas. Este cronista utiliza el término de *pervasores* para definir a los cántabros posiblemente con la intención de destacar su condición de «saqueadores» o «invasores» de las tierras colindantes, razón que pudo haber motivado la intervención militar visigoda en la zona. Más tarde, en el 575, Leovigildo decidió realizar una incursión en los montes Aregenses (al sur de la provincia de Orense), donde hizo cautivo a Aspidio, «señor del lugar» (*loci senior*), arrebatándole su familia, riquezas y territorio. Esta valiosa información hace pensar que el citado personaje pudo ser un gran propietario con capacidad para armar a un ejército propio con el que defender un amplio territorio que, hasta entonces, había podido mantener relativamente al margen del poder suevo y visigodo. Teniendo presente la situación geográfica de todas estas regiones, muy próximas al

Juan de Bíclaro, *Chronicon,* a. 572, VI, 2-3:

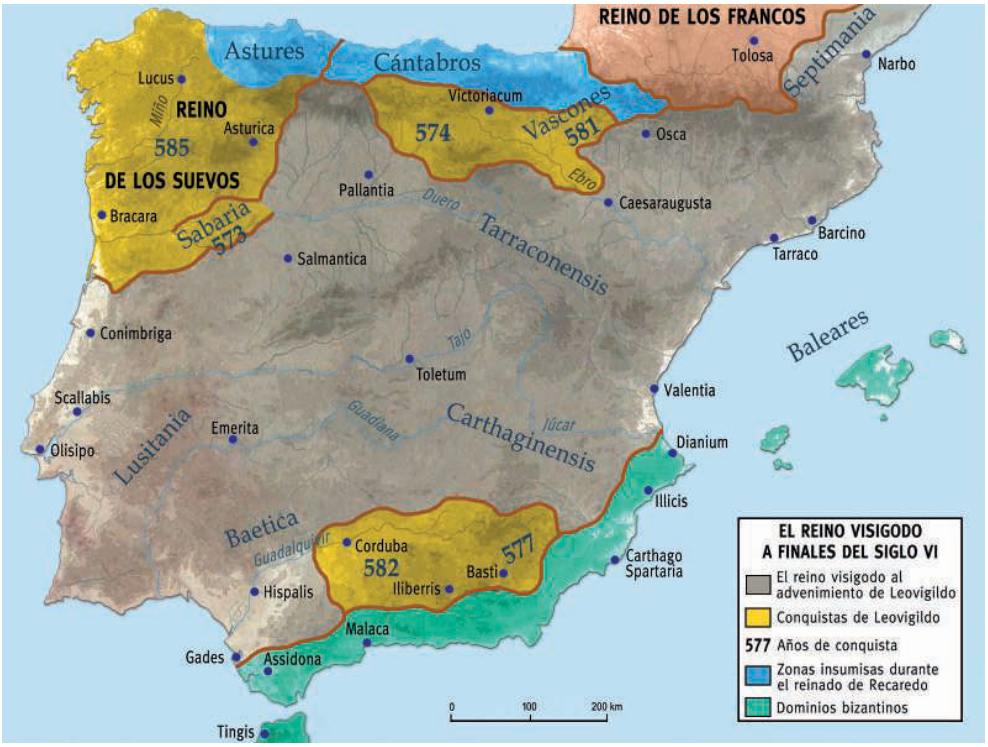
Leouegildus rex Cordubam ciuitatem diu Gothis rebellem nocte occupat et caesis hostibus propriam facit multasque urbes et castella interfecta rusticorum multitudine in Gothorum dominium revocat.
Miro Sueuorum rex bellum contra Runcones mouet (ed. C. Cardelle de Hartmann).

El rey Leovigildo toma de noche Córdoba, ciudad largo tiempo rebelde a los Godos, y, muertos los enemigos, se la apropia, y vuelve al dominio de los Godos muchas ciudades y castillos, tras matar multitud de rústicos.
Mirón, rey de los suevos, mueve guerra contra los runcones (trad. P. Álvarez Rubiano).

reino de los suevos, y que las fuentes aluden a la «restauración» de la autoridad visigoda, se comprende muy bien la intención que perseguía Leovigildo, que no era otra que la de constreñir a dicho reino dentro de sus propios límites, disuadiendo a su rey de cualquier tentación expansionista, pues éste había emprendido anteriormente una inquietante campaña contra el pueblo semi-independiente de los runcones. La evidente debilidad del reino suevo había sido durante más de un siglo una «garantía» de supervivencia, ya que nunca supuso amenaza alguna para los visigodos. Sin embargo, sus repentinas ambiciones territoriales terminarían por provocar los recelos de sus vecinos más fuertes. Esta hipótesis parece verificarse con la campaña militar que el rey visigodo dirigió contra la frontera sueva en el año 576, obligando a Mirón a firmar un acuerdo diplomático que le era del todo desfavorable, pero con el que, de momento, lograba impedir cualquier agresión que pudiese poner en peligro la integridad territorial de su reino.

En el año 577 Leovigildo tuvo que volver de nuevo la mirada hacia el sur para hacer frente a un problema interior surgido, en esta ocasión, en la Orospeda. Desconocemos exactamente la ubicación de esta región. Si se admite la teoría tradicional que la sitúa en el sureste de la Cartaginense o en el este de la Bética (suele identificarse con las sierras de Cazorla y Segura), habría que poner en relación el levantamiento surgido ahora en esta zona con el entorno cordobés que durante tanto tiempo se resistió al poder godo, sin descartar, por otro lado, la posibilidad de que fuese instigado directamente por los bizantinos. El aplastante sometimiento de esta *provincia* con la toma de diversas *civitates atque castella* abría un período de tranquilidad en el reino. El rey visigodo pudo así completar su programa de estabilidad dentro de sus fronteras y, a la vez, reforzar el poder monárquico eliminando cualquier elemento adverso o contestatario que pudiera ponerlo en tela de juicio o hacerlo tambalear. Las referencias de Juan de Bíclaro a las victorias conseguidas sobre *tyranni* y *pervasores* parecen estar en consonancia con la noticia de Gregorio de Tours sobre la eliminación de todos aquellos elementos subversivos (sin duda, pertenecientes a la aristocracia visigoda) que acostumbraban a asesinar a los reyes. Todos ellos sufrieron, según Isidoro de Sevilla, la confiscación de sus tierras en beneficio de la corona, lo que, por otro lado, permitió a Leovigildo disponer de fondos suficientes para impulsar obras de carácter edilicio encaminadas a magnificar su figura y prestigio personal.

La fortaleza que el poder visigodo fue adquiriendo a lo largo del reinado de Leovigildo solo podía desembocar en una decidida política expansionista, manifestada ésta claramente en el año 585 con la definitiva conquista del reino suevo. A la muerte de **Mirón** (570-583), cuya intervención en los



▶ La Península Ibérica a finales del siglo VI.
Mapa elaborado a partir de: G. Ripoll e I. Velázquez, *Historia de España, 6. La Hispania visigoda. Del rey Ataúlfo a Don Rodrigo,* Historia 16 (Temas de Hoy), Madrid, 1995, p. 55.

acontecimientos relacionados con la rebelión de Hermenegildo no queda, como veremos, del todo aclarada en nuestras fuentes, subió al trono su hijo **Eborico**, quien, sin embargo, fue depuesto apenas un año después por su cuñado **Audeca** y obligado a recluirse en un monasterio con el fin de apartarlo definitivamente del trono. A continuación, el nuevo rey tomó como esposa a la reina Siseguntia, viuda de Mirón, para legitimar su ascenso al poder regio. Es posible que detrás de este conflicto sucesorio se hallasen, a su vez, posiciones enfrentadas en la corte con respecto al reino visigodo. En todo caso, Leovigildo intervino bruscamente arrasando, según el Biclarense, toda *Gallaecia* y deponiendo al usurpador Audeca, a quien obligó a tonsurarse y a convertirse en un simple presbítero. Sin embargo, no repuso en el trono a Eborico, a pesar de ser, presumiblemente, proclive al poder visigodo. Las tropas invasoras, por el contrario, se apropiaron del tesoro regio y sometieron violentamente a la «gente y patria de los suevos» (*Suevorum gens et patria*), transformando su reino en una nueva provincia goda.

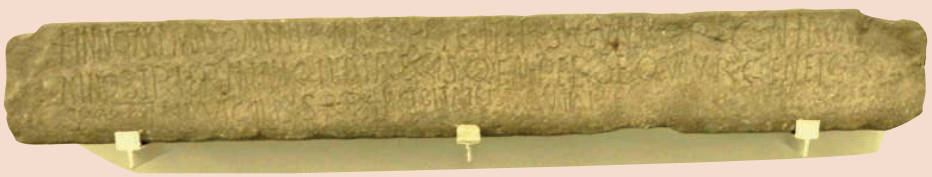
La rebelión de Hermenegildo (579-585)

Siguiendo los pasos de su hermano Liuva, en el año 573 Leovigildo convirtió en *consortes regni* a sus hijos **Hermenegildo** y **Recaredo**, nacidos de un matrimonio anterior a su unión con Gosvinta. En el año 579, el primero de ellos contrajo matrimonio con **Ingunda**, princesa católica merovingia, hija de Sigeberto I de Austrasia y de Brunequilda, que a su vez lo era de Atanagildo y Gosvinta. Gregorio de Tours describe con ciertos tintes apologéticos la violencia que la abuela (Gosvinta) empleó durante un tiempo con la princesa católica (Ingunda) para tratar de convertirla al credo arriano. Poco después, Hermenegildo se trasladó con su mujer a Sevilla encargado del gobierno de la Bética y, por tanto, del control de la frontera visigoda con los bizantinos, lo que suponía una muestra de absoluta confianza de su padre en él. Sin embargo, al poco tiempo y de forma inesperada, el heredero se levantó contra el rey abandonando el arrianismo y, alentado por Ingunda y por un monje o clérigo local, **Leandro**, que llegaría después a convertirse en obispo de la ciudad hispalense, se hizo bautizar por el rito católico tomando el nombre de Juan. Aunque la rebelión no tardó en extenderse, llegando a alcanzar incluso la ciudad de Mérida en Lusitania, reclamó entonces, según ponen de manifiesto tanto el Biclarense como Gregorio de Tours, el apoyo militar de bizantinos y francos (al menos de Gontran de Borgoña).

En un principio, Leovigildo trató de reconducir la situación a través del diálogo y de la vía diplomática; sin embargo, la obstinación de su hijo, insensible ante los esfuerzos del padre para llegar a una solución pacífica, hizo inevitable el enfrentamiento militar. A partir del 581, Leovigildo centró su actividad en impedir que vascones, francos y bizantinos interviniesen en el conflicto como aliados del príncipe rebelde. Ese mismo año combatió a los primeros de forma victoriosa y fundó al sur de Vasconia la ciudad de *Victoriacum* (actual Vitoria-Gasteiz) con la intención de contenerlos en eventuales futuras incursiones. A su vez, logró neutralizar la posible ayuda franca por medio de una alianza con Chilperico de Neustria, tradicional enemigo de Brunequilda, reina regente en estos momentos de Austrasia que, como madre de la princesa Ingunda, era una potencial aliada de los rebeldes. Además, una vez iniciadas las hostilidades, compró la retirada del apoyo militar bizantino por 30.000 sueldos (*solidi*) de oro. A partir de ese momento, Hermenegildo sólo podría confiar en sus propias fuerzas. Es cierto que en algún momento su revuelta pudo haber contado con la simpatía de los suevos, pero, en todo caso, apenas influyó en el resultado final del conflicto. En efecto, en el año 582 Leovigildo emprendió la campaña militar contra las fuerzas rebeldes encabezadas por su hijo tomando la ciudad

de Mérida, hecho victorioso conmemorado con una acuñación de moneda. A continuación, se dirigió a la ciudad de Sevilla, a la que sometió a un prolongado sitio. Al parecer, allí encontró la muerte el rey suevo Mirón, quien había acudido con sus tropas no se sabe si en ayuda de Leovigildo, como sostienen el Biclarense e Isidoro, o de los rebeldes, como asegura Gregorio de Tours, quien añade el detalle de que, tras doblegarlo, el rey visigodo le obligó a unirse a su ejército imponiéndole, además, un humillante juramento de fidelidad. Tras la caída de Sevilla en el 583, Hermenegildo huyó a Córdoba, refugiándose en una iglesia a las afueras de la ciudad. Allí sería finalmente convencido por su hermano Recaredo para que se entregase voluntariamente al rey legítimo, su padre, quien, tras despojarle de sus vestiduras regias, signo ritual por el que se le desposeía legalmente de todos sus dominios, le envió prisionero a Valencia en el año 584. Hermenegildo terminaría siendo ejecutado en Tarragona un año después a manos de un godo llamado Sisberto, probablemente siguiendo las órdenes del propio Leovigildo, alarmado por la firme intención de su hijo de conseguir a la desesperada el apoyo de los francos. Desconocemos cómo la princesa Ingunda y el hijo de ambos, Atanagildo, lograron refugiarse entre los bizantinos, pero sabemos que, a continuación, se dirigieron a Oriente. Al parecer, la madre murió durante el viaje. El rastro del hijo, sin embargo, se pierde en Constantinopla.

La rebelión de Hermenegildo ha sido objeto de un largo debate historiográfico motivado por la visión divergente que presentan las propias fuentes. Mientras que para Gregorio de Tours y Gregorio Magno la guerra civil tuvo una fuerte motivación religiosa y la muerte del hijo rebelde fue considerada como una especie de martirio, los cronistas hispanos Juan de Bíclaro



► Inscripción de Hermenegildo en un dintel procedente de Molino de Cajul (Alcalá de Guadaira, Sevilla). Bloque de mármol amarillento. Año *ca.* 582. Fotografía del autor.

IN NOMINE DOMINI ANNO FELICITER / SECVNDO REGNI DOM <I>-/NI NOSTRI <H>ERMENEGILDI REGIS / QVEM PERSEQVITVR GENITOR / SV<V>S DOM(inus) LEOVIGILDVS REX IN CIVITATE<M> <H>ISPA(lensem) DVCTI AIONE

Transcripción y traducción en J. González (ed.), S*an Isidoro, doctor Hispaniae,* Fundación El Monte, Sevilla, 2002, p. 212.

e Isidoro de Sevilla calificaron a Hermenegildo como un tirano usurpador del poder legítimo que ostentaba su padre. Es cierto que la población católica no pareció tomar claramente partido por el hijo rebelde, entendiendo, quizás, que el conflicto era el resultado de un enfrentamiento exclusivamente godo por la lucha del poder, como ya sucediera años atrás con Agila y Atanagildo; sin embargo, el elemento religioso no estuvo del todo ausente del discurso ideológico a partir del que ambas partes enfrentadas deseaban justificar sus acciones. De hecho, tanto Hermenegildo como Leovigildo acuñaron monedas en las que proclamaban la ayuda divina en su propio beneficio. Ambos, además, tomaron medidas de propaganda religiosa que dejaban bien a las claras cuál era la doctrina que asumían y defendían. No hay duda, en este sentido, de que Hermenegildo expulsó al clero arriano de Sevilla, Mérida, Córdoba y el resto de ciudades que se sumaron a la revuelta, como tampoco puede ignorarse que Leovigildo hizo lo propio con el clero católico en sus dominios: conocemos los casos de Masona de Mérida, Fronimio de Agde, Juan de Bíclaro y Neúfila de Tuy (aunque

Gregorio de Tours, *Historia Francorum,* V, 38:

[...] *Herminigildus vero, vocatis Grecis, contra patrem egreditur, relicta in urbe coniuge sua. Cum que Leuvichildus ex adverso veniret, relictus a solacio, cum viderit nihil se praevalere posse, eclesiam, qui erat propinquam, expetiit, dicens: 'Non veniat super me pater meus; nefas est enim, aut patrem a filio aut filium a patre interfici'. Haec audiens Leuvichildus, misit ad eum fratrem eius; qui, data sacramenta ne humiliaretur, ait: 'Tu ipse accede et prosternere pedibus patris nostri, et omnia indulget tibi'. At ille poposcit vocare patrem suum; quo ingrediente, prostravit se ad pedes illius. Ille vero adpraehensum osculavit eum et blandis sermonibus delinitum duxit ad castra, oblitus que sacramenti, innuit suis et adpraehensum spoliavit eum ab indumentis suis induit que illum veste vile; regressus que ad urbem Tolidum, ab latispueris eius, misit eum in exilio cum uno tantum puerolo* (ed. W. Arndt y B. Krusch).

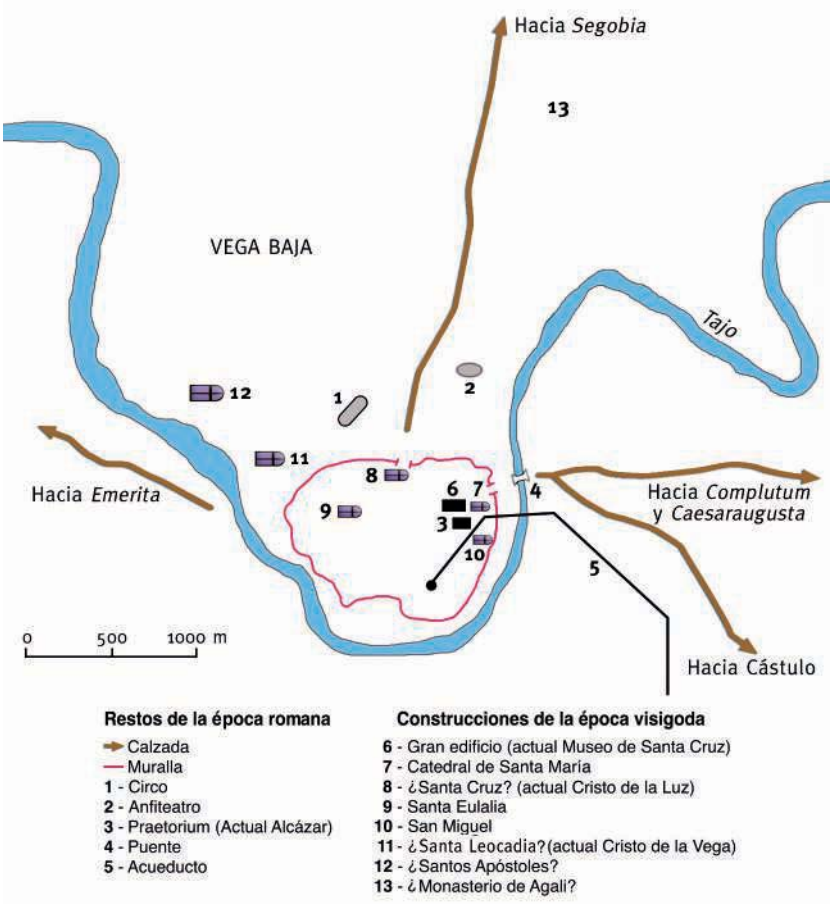
[...] Hermenegildo, por su parte, tras llamar a los griegos, salió contra su padre dejando en la ciudad a su esposa [Ingunda]. Mas cuando Leovigildo vino en su contra y él se vio abandonado de sus refuerzos, viendo que en absoluto podía vencer, se refugió en una iglesia que había cerca y dijo: «Que no venga sobre mí mi padre, pues es una impiedad que un hijo mate a su padre o un padre a su hijo». Cuando esto llegó a oídos de Leovigildo, le envió a su hermano, quien, tras jurarle que no sería humillado, le dijo: «Légate tú en persona, póstrate a los pies de nuestro padre y te perdonará todo». Aquél entonces reclamó que se llamara a su padre y cuando éste entró se postró a sus pies. Éste a su vez lo cogió, lo besó y, luego de ablandarlo con palabras lisonjeras, lo condujo a su campamento, donde, olvidado de su juramento, hizo una seña a los suyos, lo prendió, lo despojó de sus vestiduras y lo vistió con ropas humillantes; y tras regresar a la ciudad de Toledo, le quitó sus criados y lo envió al exilio con tan solo un humilde servidor (trad. P. Herrera Roldán).

este último ejemplo, como el de Braga, Oporto, Lugo o Viseu, estuvo más bien relacionado con la sustitución en *Gallaecia* de los obispos católicos por arrianos con el fin de ofrecer servicio religioso a las guarniciones visigodas de ocupación del territorio suevo).

Reorganización del reino y política religiosa

La táctica impulsada por Leovigildo de absoluta erradicación de enemigos y competidores, muchos de ellos pertenecientes a la aristocracia terrateniente hispanorromana y visigoda (entre los que se encontraba, como se ha visto, uno de sus propios hijos), proporcionó al rey visigodo indudables ventajas políticas a la vez que pingües beneficios económicos procedentes de la confiscación de bienes y de otras medidas rigurosas de tributación que Isidoro de Sevilla no dudó en calificar de «expoliación de los ciudadanos».

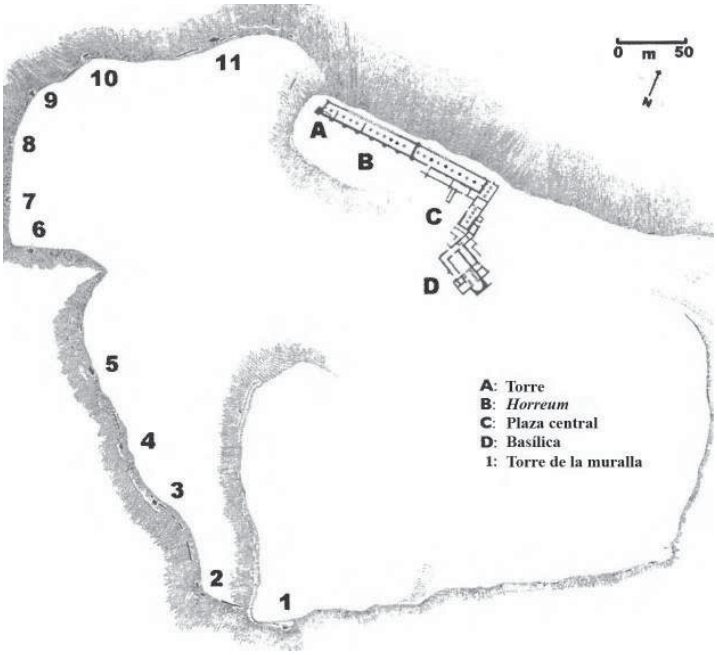
Las acuñaciones monetarias durante su reinado reflejan precisamente una situación financiera saneada. Sus trientes o tremises (1/3 del *solidus*) fueron de mejor ley que los acuñados por sus predecesores. De hecho, su política monetaria era el fiel reflejo del fortalecimiento de la institución monárquica. Si bien es cierto que las primeras acuñaciones de trientes o tremises realizadas por Leovigildo seguían el modelo ya utilizado por sus antecesores según el cual aparecía en el anverso la figura del emperador de Constantinopla con su leyenda correspondiente y en el reverso la de una victoria con el nombre del rey visigodo (*Leovigildi regis*), las siguientes darían pie a la supresión de la efigie imperial para sustituirla por la del propio monarca portando los atributos imperiales —diadema perlada y manto— y modificarían la leyenda tradicional al situar junto al apelativo *rex* la expresión *dominus noster*, también de tradición romana. Con ello Leovigildo pretendió manifestar oficialmente su ruptura con el orden jerárquico imperial dentro del que el reino visigodo había ocupado tradicionalmente una posición de subordinación. Aunque las nuevas formas seguían siendo en el fondo romanas, el distanciamiento de las fórmulas concretamente identificativas del poder bizantino suponía un inequívoco gesto de emancipación política. Ahora la máxima autoridad visigoda se encontraba exactamente al mismo nivel que la del todopoderoso emperador o, al menos, eso era lo que pretendía Leovigildo. De ahí que, con él, la institución monárquica asumiera como propio un ceremonial de corte próximo al que caracterizaba al palacio imperial. Además, la exhibición pública de una vestimenta fastuosa, acompañada probablemente del cetro, la púrpura y la diadema de pedrería, permitía, al mismo tiempo, resaltar simbólicamente la superioridad del monarca respecto al resto de la nobleza y acentuar aún más la distancia reverencial que mantenía



▶ Topografía de la ciudad de Toledo en época visigoda.
Plano elaborado a partir de: J. Arce, *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*, Marcial Pons, Madrid, 2011, fig. 10.

con sus súbditos. El engrandecimiento de Toledo en tanto que *urbs regia* en la que se guardaba el tesoro visigodo, considerado ahora como bien patrimonial de la corona, y en la que tenía su sede la corte, cumpliría esa misma función simbólica. Sin ánimo de disputar la preeminencia de la capital del reino, Leovigildo tomó en el año 578 una iniciativa que habría de servir igualmente como imagen eficaz de la reafirmación monárquica visigoda asentada, una vez más, en el modelo tradicional de la dignidad imperial. Se trataba de la fundación de la ciudad de Recópolis. Hasta su propio nombre remitía de alguna forma al de la sede imperial, *Constantinopolis*, y su emplazamiento en la vía que unía Toledo con Cartagena pudo haber perseguido una intención propagandística de cara a los dignatarios imperiales que gobernaban la provincia bizantina de *Spania*.

► Vista aérea de las excavaciones de Recópolis (año 2003). Fuente: L. Olmo Enciso, Recópolis. *Un paseo por la ciudad visigoda,* Museo Arqueológico Regional, Madrid, 2006, p. 31.



► Plano de Recópolis y su muralla. Elaborado por el autor a partir de J. Arce, *Esperando a los árabes.* Los visigodos en Hispania (507-711), Marcial Pons, Madrid, 2011, fig. 14.

Moneda de oro de Leovigildo acuñada en Recópolis. Fuente: L. Olmo Enciso, *Recópolis. Un paseo por la ciudad visigoda,* Museo Arqueológico Regional, Madrid, 2006, p. 84.

En la semblanza de Leovigildo que presenta Isidoro de Sevilla resalta especialmente su condición de rey legislador. Influido, al menos formalmente, por la recopilación legal bizantina impulsada por Justiniano (*Corpus Iuris Civilis*), su *Codex revisus*, cuyas normas se han conservado bajo la forma de *antiquae* en el definitivo *corpus* legal visigodo (*Lex Visigothorum*), supuso la renovación en muchos aspectos de la primitiva labor jurídica llevada a cabo por Eurico y de la antigua *Lex Romana Visigothorum*. Con ello, Leovigildo trató de anular definitivamente los rasgos diferenciadores que mantenían separados en el interior de su reino a godos y romanos. Prueba de ello fue la ley que permitía, en contra de las antiguas disposiciones romanas (en el Breviario de Alarico II se castigaba incluso con la pena de muerte), los matrimonios mixtos entre miembros de ambos grupos (*Lex Visig.*, III, 1, 1). Por medio de esta disposición se otorgaba protección legal a una práctica que se venía verificando desde antiguo, especialmente entre las élites sociales, como por ejemplo en el caso conocido del ostrogodo Liuva, que contrajo matrimonio con una rica heredera hispanorromana. De foma paralela, Leovigildo emprendió algunas iniciativas en el terreno administrativo encaminadas a dotar al reino de una estructura estable más centralizada. De hecho, se atribuye a su reinado la implantación generalizada de la figura del *comes civitatis* al frente del gobierno de las ciudades, una magistratura heredada de la última época del Imperio romano y que se aproximaba cada vez más al puesto privilegiado que habían ocupado tradicionalmente los antiguos miembros de la comitiva regia. Al fusionarse la figura del *comes* con la posición distinguida ocupada por los dignatarios de aquella antigua comitiva, asimilada ya entonces al *comitatus* de origen imperial, los poderes conferidos a dicho cargo tenían carácter tanto civil como militar. Y es posible, a su vez, que la figura del *dux provinciae* como máxima autoridad en las diferentes circunscripciones territoriales en que se dividía el reino se remonte también al período de gobierno de Leovigildo.

A pesar de que este monarca dedicó enormes esfuerzos a la unificación religiosa de su reino, fracasó en su empeño de adoptar como doctrina oficial el

credo arriano, minoritario y claramente distante de la confesión católica que profesaba la inmensa mayoría de sus súbditos hispanorromanos. Autores como Isidoro de Sevilla, Gregorio de Tours o el anónimo escritor de las *Vidas de los Santos Padres de Mérida* acusan a Leovigildo de haber desencadenado una persecución contra el clero católico al desterrar a muchos de sus miembros (entre ellos a Juan de Bíclaro y Masona de Mérida) y al suprimir las rentas y privilegios de sus iglesias. Sin embargo, estos testimonios entran en clara contradicción con el afán de Leovigildo por reforzar la monarquía visigoda —para lo cual necesitaba la colaboración tanto de la nobleza goda como de las élites romanas— y colisionan especialmente con su política legislativa tendente a encontrar una vía de unión entre godos y romanos. La historiografía actual minimiza, por ello, el alcance de la presión ejercida por Leovigildo sobre el clero católico. Un caso singular fue el del godo Masona, obispo católico de Mérida cuya voluntad quiso el rey ganarse por todos los medios: en un primer momento, a través del debate teológico con el obispo arriano de la ciudad; después, por medio de la compra de su voluntad; y, cuando se verificó que ésta era inconmovible, recurriendo a las amenazas, las cuales terminarían por conducirle al exilio.

Lex Visigothorum, III, 1, 1, *antiqua:*

Ut tam Goto Romana, quam Romano Gotam matrimonio liceat sociari.
Sollicita cura in principem esse dinoscitur, cum pro futuris utilitatibus beneficia populo providentur; nec parum exultare debet libertas ingenita, cum fractas vires habuerit prisce legis abolita sententia, que incongrue dividere maluit
personas in coniuges, quas dignitas conpares exequabit in genere. Ob hoc meliori proposito salubriter censentes, prisce legis remota sententia, hac in perpetuum valitura lege sanccimus: ut tam Gotus Romanam, quam etiam Gotam Romanus si coniugem habere voluerit, premissa petitione dignissimam, facultas eis nubendi subiaceat, liberumque sit libero liberam, quam voluerit, honesta coniunctione, consultum perquirendo, prosapie sollemniter consensu comite, percipere coniugem (ed. K. Zeumer).

Que sea licito que un godo se case con una romana, igual que una romana con un godo.
La atención del príncipe muestra que es diligente cuando se preocupa del bien de los pueblos de cara a las necesidades futuras; y la libertad connatural ha de alegrarse no poco, dado que la sanción de la ley antigua que ahora derogamos ve interrumpido su vigor; esta sanción pretendió incongruentemente separar el matrimonio de personas que son iguales en dignidad y en linaje. Por eso, pensando saludablemente con mejor juicio, decretamos que, anulando la sentencia de la ley antigua, valga para siempre esta ley: que tanto si un godo quiere casarse con una romana como si una romana quiere casarse con un godo, una vez hecha la petición solemne, tenga la libertad de hacerlo, y que un hombre libre pueda casarse con la mujer libre que quiera, en honesta unión, pidiendo consejo y contando con el consentimiento solemne de los padres (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

Es evidente que pudo haber momentos de colisión entre la corte visigoda y la jeraquía eclesiástica católica, pero no se debieron tanto a un proceso programado de persecución como al interés del monarca en forzar, quizás de una forma brusca, la superación de las diferencias religiosas que separaban a godos y romanos por medio de fórmulas intermedias que no lograron dar plena satisfacción a ninguna de las partes en conflicto. En este sentido, en el año 580, una vez estallada la rebelión de Hermenegildo, se convocó en Toledo un concilio arriano en el que se aprobaron medidas tendentes a favorecer la integración de los católicos en la Iglesia del reino. Leovigildo pretendía rebajar el acentuado radicalismo del credo arriano que había defendido Ulfila y que profesaban los godos hispanos, según el cual la tercera persona de la Trinidad se presentaba claramente inferior a la segunda y ésta totalmente sometida a la primera. Además, los arrianos visigodos no admitían en absoluto la «divinidad» del Espíritu Santo, condición que, aun atenuada, se le reconocía al Hijo, de forma que, según afirmará posteriormente Isidoro de Sevilla, no veneraban a un solo Dios, sino a tres. Según el Biclarense, los padres arrianos reunidos en este concilio toledano, cuyas actas no se han conservado, decidieron no exigir a los católicos que desearan abrazar la doctrina arriana el paso por un nuevo rito bautismal, sino que bastaba con una simple imposición de manos y la recitación de una fórmula de

Vitas sanctorum patrum Emeretensium, V, 6, 4-9:

Tandem spiritus nequa conpulit sepe nominatum Arrianorum regem ut sanctum uirum a propria sede remoueret suis que obtutibus presentare deberet [...] *Quumque peruenisset ad urbem Toletanam et atrocissimi tiranni conspectibus adstitisset, plurimis eum rex lascessans conuiciis multis que terroribus pulsans ad heresem Arrianam omne adnisu praue intentionis pertraere cupiebat. Sed quum uir Dei omnia sibi inlata contumelia libenter toleraret atque uniuersa equanimiter ferret, cepit tamen aduersus ea que rauidus canis oblatrabat cum omni mansuetudine incunctanter respondere et, omissis propriis contumeliis, pro iniuriis catholice fidei condolens ipsi tiranno audaciter resistere (ed. A. Maya Sánchez).*

[...] Finalmente, el malvado espíritu impulsó al tantas veces citado rey arriano [Leovigildo] a echar al santo varón [Masona] de su propia sede y obligarlo a presentarse ante su vista [...] Una vez llegó a la ciudad de Toledo y acudió ante la presencia del cruel tirano, el rey, increpándolo e injuriándolo con muchos insultos y amedrentándolo con muchas amenazas, pretendía arrastrarlo a la herejía arriana, con toda la fuerza de su depravado esfuerzo. Pero el varón de Dios, aunque soportaba gustosamente todos los ultrajes cometidos contra él y lo sobrellevaba todo con serenidad, respondió, sin embargo, sin vacilación, con toda calma, a todo aquello que el perro rabioso le ladraba y, pasando por alto los insultos personales, pero doliéndose de las injurias contra la fe católica, resistió al propio tirano con valentía (trad. I. Velázquez).

fe, *gloria patri per filium in spiritu* (que parecía rebajar parte de las diferencias entre ambos credos sobre las personas de la Trinidad) para que su conversión fuese efectiva. Y, en efecto, según reconocen Juan de Bíclaro e Isidoro de Sevilla, parece que las conversiones fueron numerosas y que incluso alcanzaron a algunos miembros de la jerarquía católica, como por ejemplo al obispo Vicente de Zaragoza. Sin embargo, ni las concesiones doctrinales aprobadas en el mencionado concilio ni las medidas adicionales aprobadas por Leovigildo (entre las que presumiblemente se encontrarían ciertos incentivos materiales para los nuevos conversos) fueron suficientes para alcanzar la ansiada unificación religiosa del reino. Ésta tendrá que esperar al reinado de su hijo y sucesor Recaredo, pero en esa ocasión bajo la adopción de un credo diferente, el católico.

Selección bibliográfica

Arce, J., *Bárbaros y romanos en Hispania (400-507 A. D)*, Marcial Pons, Madrid, 2005.

Ariño Gil, E. y Díaz Martínez, P. C., «La frontera suevo-visigoda. Ensayo de lectura de un territorio en disputa», R. Catalán, P. Fuentes y J. C. Sastre (eds.), *Fortificaciones en la Tardoantigüedad. Élites y articulación del territorio (siglos V-VIII d. C.)*, Ediciones de La Ergástula, Madrid, 2014, pp. 179-190.

Arnold, J. J., *Theoderic and the Roman Imperial Restoration*, Cambridge University Press, New York, 2014.

Bartlett, P., Oddy, A. y Morrisson, C., «The Byzantine Gold Coinage of *Spania* (Justinian to Heraclius)», *Revue Numismatique*, 167, 2011, pp. 351-402.

Barnwell, P. S., *Emperor, Prefects and Kings: The Roman West, 395-565*, Duckworth, London, 1992.

Buide del Real, F. J., «La evangelización de la *Gallaecia* sueva. Entre paganismo y cristianismo (ss. IV-VI)», *Compostellanum*, 57 (3-4), 2012, pp. 31-118.

Burns, V., «The Visigothic Settlement in Aquitania: Imperial Motives», *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte*, 41, 1992, pp. 362-373.

Castillo Maldonado, P., «Intolerancia en el reino romano-germánico de Toledo: testimonio y utilidad de la hagiografía», en J. Fernández Ubiña y M. Marcos (eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, Universidad Complutense (Anejo *'Ilu* XVIII), Madrid, 2007, pp. 247-284.

—, «Católicos y arrianos en la *Hispania* visigoda: la conformación de un sistema único de dominación», en J. Fernández Ubiña, A. J. Quiroga Puertas y P. Ubric Rabaneda (eds.), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*, Universidad de Granada, Granada, 2015, pp. 51-71.

—, «Católicos bajo dominio arriano en la *Hispania* visigoda», en R. González Salinero (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Signifer, Madrid, 2013, pp. 139-169.

Chazelle, C. y Cubitt, C. (eds.), *The Crisis of the Oikoumene: The Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the Sixth-Century Mediterranean*, Brepols (Studies in the Early Middle Ages, 14), Tumhout, 2007.

Cortés Arrese, M. (ed.), *Toledo y Bizancio*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2002.

—, «Bizancio y el reino visigodo», en R. García Serrano (ed.), *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo* (Museo de Santa Cruz, 23 enero-30 junio 2007), Empresa Pública «Don Quijote de la Mancha 2005, S.A.», Toledo, 2007, pp. 37-46.

D'Abadal i de Vinyals, R., *Del reino de Tolosa al reino de Toledo* (Dircurso leído el día 27 de noviembre de 1960), Real Academia de la Historia, Madrid, 1960.

Díaz, P. C., «El *Parrochiale suevum*: organización eclesiástica, poder político y poblamiento de la *Gallaecia* tardoantigua», en J. Alvar (ed.), *Homenaje a José María Blázquez*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1998, IV, pp. 35-47.

—, «El reino suevo de *Hispania* y su sede en Bracara», G. Ripoll y J. M. Gurt (eds.), *Sedes regiae (ann. 400-800)*, Reial Acadèmia de Bones Lletres, Barcelona, 2000, pp. 403-423.

—, «En tierra de nadie: visigodos frente a bizantinos. Reflexiones sobre la frontera», en I. Pérez Martín y P. Bádenas de la Peña (eds.), *Bizancio y la Península. De la Antigüedad tardía a la Edad Moderna*, CSIC, Madrid, 2004, pp. 37-60.

—, *El reino suevo (411-585)*, Akal, Madrid, 2011.

Díaz, P. C. y Valverde Castro, M.ª R., «Goths Confronting Goths: Ostrogothic Political Relations in *Hispania*», en S. J. Barnish y F. Marazzi (eds.), *The Ostrogoths from the Migration Period to the Sixth Century. An Ethnographic Perspective*, The Boydell Press/Center for Interdisciplinary Research on Social Stress, San Marino, 2007, pp. 353-376.

Díaz y Díaz, M. C., «La leyenda *regi a Deo Vita* de una moneda de Ermenegildo», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 31, 1958, pp. 261-269.

Drinkwater, J. y Elton, H. (eds.), *Fifth-Century Gaul, a Crisis of Identity?*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Faber, E., *Von Ulfila bis Rekkared. Die Goten und ihr Christentum*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2014.

Fernández Martínez, C. y Gómez Pallarés, J., «Hermenegildo, ¿para siempre en Sevilla? Una nueva interpretación de IHC n. 76 = ILCV, n. 50», *Gerión*, 19, 2001, pp. 629-658.

Frey Sánchez, A. V., «Evidencias y pervivencias de una organización fronteriza en *Carthago Spartaria*», en L. García Moreno y S. Rascón Marqués (eds.), *Guerra y rebelión en la Antigüedad tardía. El siglo VII en España y su contexto mediterráneo*, Ayuntamiento de Alcalá, Alcalá de Henares, 2005, pp. 109-119.

Fuentes Hinojo, P., «Sociedad, ejército y administración en la provincia bizantina de *Spania*», *Studia Historica. Historia Antigua*, 16, 1998, pp. 310-317.

García Iglesias, L., «El intermedio ostrogodo en *Hispania* (507-549 d.C.)», *Hispania Antiqua*, 5, 1975, pp. 89-120.

García Moreno, L. A., «Alaric II et l'Espagne», en M. Rouche y B. Dumézil (dirs.), *Le Bréviaire d'Alaric. Aux origines du Code Civil*, PUPS, Paris, 2008, pp. 105-127.

—, *Leovigildo. Unidad y diversidad de un reinado* (Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia el 1 de junio de 2008), Real Academia de la Historia, Madrid, 2008.

Gillet, A., «The Accession of Euric», *Francia*, 26 (1), 1999, pp. 1-40.

Goffart, W., *Barbarians and Romans A.D. 418-584. The Techniques of Accomodation*, Princeton University Press, Princeton, 1980.

Goubert, P., «Byzance et l'Espagne wisigothique», *Études Byzantines*, 2, 1944, pp. 5-78.

—, «L'Administration de l'Espagne Byzantine», *Études Byzantines*, 3, 1945, pp. 127-142 (= «L'Espagne byzantine. Administration de l'Espagne byzantine (suite). Influences byzantines religieuses et politiques sur l'Espagne wisigothique», *Revue des Études Byzantines*, 4, 1946, pp. 71-133).

Guyon, J., «Toulouse, la première capitale du royaume wisigoth», en G. Ripoll y J. M. Gurt (eds.), *Sedes regiae (ann. 400-800)*, Reial Acadèmia de Bones Lletres, Barcelona, 2000, pp. 219-240.

Heather, P., *La caída del Imperio romano* (trad. T. Fernández Aúz y B. Eguibar), Crítica, Barcelona, 2006 (orig. 2005).

—, *Emperadores y bárbaros. El primer milenio de la historia de Europa* (trad. T. de Lozoya y J. Rabasseda-Gascón), Crítica, Barcelona, 2010 (orig. 2009).

—, *La restauración de Roma. Bárbaros, papas y pretendientes al trono* (trad. S. Furió), Crítica, Barcelona, 2013 (orig. 2013).

Hillgarth, J. N., «Coins and Chronicles: Propaganda in Sixth Century Spain and the Byzantine Background», *Historia*, 15, 1966, pp. 483-508.

Isla Frez, A., «Las relaciones entre el reino visigodo y los reyes merovingios a finales del siglo VI», *La España Medieval*, 13, 1990, pp. 11-32.

Jiménez Garnica, A. M.ª, *Orígenes y desarrollo del reino visigodo de Tolosa (a. 418-507)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1983.

—, «El origen de la prohibición visigoda sobre los matrimonios mixtos: un problema de fundamento religioso», en *Actas de las V Jornadas de investigación interdisciplinaria. La mujer en el mundo antiguo*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1986, pp. 427-436.

—, «Gosuintha, el fracaso de una *coniux* real», *Studia Historica. Historia Antigua*, 26, 2008, pp. 345-373.

—, *Nuevas gentes, nuevo Imperio: los godos y Ocidente en el siglo V*, UNED, Madrid, 2010.

Koch, M., *«Gothi intra Hispanias sedes acceperunt*. Consideraciones sobre la supuesta inmigración visigoda en la Península Ibérica», *Pyrenae*, 37 (2), 2006, pp. 83-104.

—, «La imperialización del reino visigodo bajo Leovigildo. ¿Es la *imitatio imperii* de Leovigildo la manifestación de un momento de cambio en la pretensión de poder y la ideología visigoda?», *Pyrenae*, 39 (2), 2008, pp. 101-117.

Lafferty, S. D. W., *Law and Society in the Age of Theoderic the Great. A Study of the Edictum Theoderici*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

López Carreíra, A., «O reino galego dos Suevos (sécs. V-VI)», *Murguía*, 21-22, 2010, pp. 17-28.

López de Quiroga, J. y Rodríguez Lovelle, M., «Topographie et christianisation urbaine dans le nord-ouest de la Péninsule Ibérique durant l'Antiquité tardive

(IV[e]-VII[e] s.)», R. Harreither, Ph. Pergola, R. Pillinger y A. Pülz (eds.), *Acta Congressus Internationalis XIV Archaeologicae Christianae*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana/österreichische Akademie der Wissenschaften, Città del Vaticano/Wien, 2006, pp. 915-921.

López Sánchez, F., «Visigothic Marital Diplomacy and Merovingian Military Campaigns (AD 486-531)», en D. Álvarez Jiménez, R. Sanz Serrano y D. Hernández de la Fuente (eds.), *El espejismo del bárbaro. Ciudadanos y extranjeros al final de la Antigüedad*, Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2013, pp. 187-211.

Maldonado Ramos, J., «Algunos precedentes y puntos oscuros de la rebelión de Ermenegildo», en A. Menéndez, T. Montoro y D. Sandoval (eds.), *Jornadas Internacionales «Los Visigodos y su Mundo»*, (Ateneo de Madrid, noviembre de 1990), Comunidad de Madrid, Madrid, 1999, pp. 61-69.

Mathisen, R. W., «Emigrants, Exiles, and Survivors: Aristocratic Options in Visigothic Aquitania», *Phoenix*, 38, 1984, pp. 159-170.

Mathisen, R. y Shanzer, D. (eds.), *Society and Culture in Late Antique Gaul. Revisiting the Sources*, Ashgate, Aldershot, 2001.

Mathisen, R. W. y Sivan, H. S., «Forging a New Identity: The Kingdom of Toulouse and the Frontiers of Visigothic Aquitania (418-507)», en A. Ferreiro (ed.), *The Visigoths. Studies in Culture and Society*, E. J. Brill, Leiden, 1999, pp. 1-62.

Montanero Vico, D.: «La problemática sobre el *limes* bizantino en la península ibérica: ¿realidad histórica o construcción historiográfica?». *Ex novo. Revista d'Història i Humanitats*, 2, 2005, pp. 45-64.

Moorhead, J., *Theodoric in Italy*, Clarendon Press, Oxford, 1992.

—, «What Names Did the Anti-nicenes Use for Catholics and Arians?», *August*, 50 2010, pp. 423-44l.

Olmo Enciso, L., *Recópolis. Un paseo por la ciudad visigoda*, Museo Arqueológico Regional de la Comunidad de Madrid, Madrid, 2006.

Olmo Enciso, L. *et alii* (eds.), *Recópolis y la ciudad en la época visigoda*, Museo Arqueológico Regional, Alcalá de Henares, 2008.

Orlandis, J., «Sobre las conversiones religiosas de los suevos», en *Estudios de Historia del Derecho europeo. Homenaje al P. G. Martínez Díez*, Editorial Complutense, Madrid, 1994, pp. 25-29.

—, «El arrianismo visigodo tardío», en *Idem*, *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad Tardía. Estudios varios*, Tipo Línea, Zaragoza, 1984, pp. 51-64.

Peidro Blanes, J.: «La región de la Oróspeda tras Leovigildo. Organización y administración del territorio», *Verdolay*, 11, 2008, pp. 263-276.

Presedo Velo, F. J., *La España bizantina* (pról. G. Chic García; ed. a. Padilla Monge), Universidad de Sevilla, Sevilla, 2003.

RAMALLO, S. F., «*Carthago Spartaria*, un núcleo bizantino en *Hispania*», en G. Ripoll y J. M. Gurt (ed.), *Sedes Regiae*, ann. 400-800, Reial Acadèmia de Bones Lletres, Barcelona, 2000, pp. 579-601.

—, «Bizantinos en *Hispania*. Un problema recurrente en la arqueología española», *Archivo Español de Arqueología*, 75, 2002, pp. 313-332.

REINHART, W., *Historia general del reino hispánico de los suevos* (pról. de Julio Martínez Santa-Olalla), Seminario de Historia Primitiva del Hombre, Madrid, 1952.

RIPOLL, G., «Acerca de la supuesta frontera entre el *Regnum Visigothorum* y la *Hispania* bizantina», *Pyrenae*, 27, 1996, pp. 251-267.

—, «The Arrival of the Visigoths in *Hispania*: Population Problems and the Process of Acculturation», en W. Pohl y H. Reimitz (eds.), *Strategies of Distinction: the Construction of Ethnic Communities, 300-800*, E. J. Brill, Leiden, 1998, pp. 153-188.

ROUCHE, M., *L'Aquitaine dès wisigoths aux arabes (418-781): essai sur le phénomène régional*, Service de Reproduction des Thèses Université III, Lille, 1977.

SAITTA, B.: «Un momento di disgregazione nel regno visigoto di Spagna: la Rivolta di Ermenegildo», *Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali*, 1 (1), 1979, pp. 81-143.

SANZ SERRANO, R., «La intervención bizantina en la España de Leovigildo», *Erytheia*, 6 (1), 1985, pp. 45-59.

SCHWARZC, A., «Relations between Osthrogoths and Visigoths in the Fifth and Sixth Centuries and the Question of the Visigothic Settlement in Aquitaine and Spain», en W. Pohl y M. Diesenberger (eds.), *Integration und Herrschaft*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, 2002, pp. 217-227.

SIVAN, H., *Romans and Barbarians in Fifth Century Aquitaine: the Visigothic Kingdom of Toulouse, A.D. 418-507*, University Microfilms International, Ann Arbor, 1983.

STROHEKER, K. F., *Eurich König der Westgoten*, Kohlhammer, Stuttgart, 1937.

STUMPF, G., «Egica et Wittiza, *reges Hispania*, Zu zwei Neuerwerbungen der Staatlichen Münzsammlung München?», *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte*, 47, 1997, pp. 73-76.

TEILLET, S., *Des Goths a la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V^e au VI^e siecle*, Les Belles Lettres, Paris, 1984.

TORRE, C., «Le Quattro virtù del principe: Martino di Braga *Formula vitae honestae*», en P. Odorico *et alii* (eds.), *L'éducation au gouvernement et à la vie, la tradition des règles de vie de l'Antiquité au Moyen Age*, Centre d'Études byzantines, néo-helleníques et sud-est européenes/École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2009, pp. 205-222.

TORRES, C., *Galicia histórica. El reino de los suevos*, Fundación «Pedro Barrié de la Maza Conde de Fenosa»/Instituto «P. Sarmiento» de Estudios Gallegos, La Coruña, 1977.

UBRIC RABANEDA, P., «La adaptación de la aristocracia hispanorromana al dominio bárbaro (409-507)», *Polis*, 16, 2004, pp. 197-212.

VALLEJO GIRVÉS, M., *Bizancio y la España tardoantigua (ss. V-VI): un capítulo de historia mediterránea*, Univeridad de Alcalá, Alcalá de Henares, 1993.

—, «"Un asunto de chantaje". La familia de Atanagildo entre Metz, Toledo y Constantinopla», *Polis*, 11, 1999, pp. 261-279.

—, *Hispania y Bizancio. Una relación desconocida*, Akal, Madrid, 2012.

—, «La epigrafía latina y la propaganda política bizantina en el Mediterráneo occidental durante el siglo VI», *Veleia*, 29, 2012, pp. 71-82.

VALVERDE CASTRO, M.ª R., «*Magister militum Comenciolus* and His Presence in Byzantine Spania (The Effects of Maurice's Exarchal Reforms)», en K. Fidelius (ed.), *XIX International Congress of Byzantine Studies. Byzantium. Identity, Image, Influence*, University of Copenhague, Copenhague, 1996, p. 2213.

—, «Leovigildo. Persecución religiosa y defensa de la unidad del reino», *Iberia*, 3, 1999, pp. 123-132.

—, «Alarico II y la población romano-católica: una estrategia de defensa del reino visigodo de Tolosa», en L. García Moreno y S. Rascón Marqués (eds.), *Guerra y rebelión en la Antigüedad tardía. El siglo VII en España y su contexto mediterráneo*, Ayuntamiento de Alcalá, Alcalá de Henares, 2005, pp. 93-107.

VÁZQUEZ DE PARGA, L., *San Hermenegildo ante las fuentes históricas* (dircurso a la Real Academia de la Historia), Real Academia de la Historia, Madrid, 1973.

VIZCAÍNO SÁNCHEZ, J., *La presencia bizantina en Hispania (siglos VI-VII). La documentación arqueológica*, Universidad de Murcia (Antigüedad y Cristianismo, 24), Murcia, 2009.

VIZCAÍNO SÁNCHEZ, J. y RUIZ VALDERAS, E. (eds.), *Bizancio en Carthago Spartaria. Aspectos de la vida cotidiana*, Museo Arqueológico Municipal de Cartagena «Enrique Escudero de Castro», Cartagena, 2005.

WOOD, I. N., *The Merovingian Kingdoms 450-751*, Longman, London/New York, 1994.

WOOD, J., «Defending Byzantine Spain: Frontiers and Diplomacy», *Early Medieval Europe*, 18, 2010, pp. 292-319.

Tema 2

Reino visigodo católico, I: En busca de la estabilidad política

Sinopsis

Una de las más importantes herencias que Recaredo recibió del programa político impulsado por Leovigildo fue el ferviente deseo de conducir al reino a su definitiva unificación religiosa. Ahora bien, asumiendo que la inmensa mayoría de su cuerpo social, formado fundamentalmente por la población de origen hispanorromano, era de confesión católica y que, como se había demostrado con el fracaso de su padre, difícilmente podría decantarse por el credo arriano, Recaredo decidió ahora llevar a la práctica el proyecto de unidad religiosa del reino bajo la égida del catolicismo. No sin algunas resistencias, que pronto cederían al poderoso empuje del rey y de la nueva Iglesia oficial del reino, el Concilio III de Toledo (589) sentó las bases ideológicas de una nueva monarquía. La estrecha colaboración entre ésta y la jerarquía católica daría importantes frutos en el terreno de la teoría política reforzando el poder regio con su sacralización. Elegida por la gracia de Dios conforme al modelo bíblico, la figura del rey será declarada en los siguientes concilios toledanos (IV, V y VI) como inviolable, pero al mismo tiempo fiel defensora de la Iglesia. El carácter sagrado del juramento de fidelidad (*sacramentum*) debido al rey convertiría su ruptura en un grave sacrilegio y, por tanto, en un auténtico atentado contra los designios divinos. Sin embargo, las continuas conjuras y usurpaciones surgidas durante el período generaron un ambiente de permanente inseguridad. De poco o nada servirían los esfuerzos de los padres conciliares por establecer normas que regulasen la sucesión al trono y que también protegiesen a quien, una vez ungido por las máximas autoridades eclesiásticas, lo ocupaba de forma legítima.

La unidad territorial del reino, que fue paulatinamente fraguándose con las sucesivas victorias obtenidas por Recaredo y Sisebuto sobre los bizantinos en el sureste peninsular, se verá culminada con su definitiva expulsión de *Hispania* en tiempos del rey Suintila, quien, como también hicieran sus predecesores aunque con resultados dispares, logró someter a su autoridad por un largo tiempo a los levantiscos pueblos norteños.

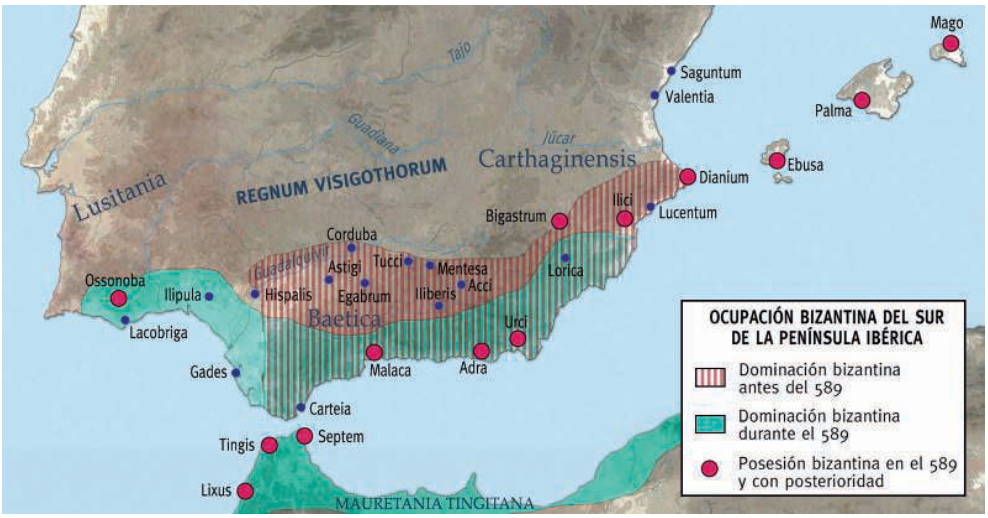
Tras el paréntesis de Witerico (603-610), que derrocó al hijo y sucesor de Recaredo, Liuva II (601-603), la nobleza partidaria de la casa de Leovigildo logró imponer su voluntad al promocionar y apoyar a miembros de su facción en el acceso al poder regio. Tales fueron los casos de Gundemaro (610-612) y de su sucesor Sisebuto (612-621). Con este último la monarquía visigodo-católica experimentó su definitiva consolidación. Hombre de letras y profundamente piadoso, estrechó aún más los lazos de unión de la autoridad regia con la Iglesia católica. Contó para ello con la inestimable colaboración del sabio e influyente obispo de Sevilla, Isidoro, quien resaltará como la figura intelectual más importante del reino hasta su muerte en tiempos del rey Sisenando. Este prelado fue el artífice

del importante Concilio IV de Toledo (633), con cuyo canon 75 se sancionaba definitivamente la sacralidad de la figura monárquica y se establecía el carácter electivo de la misma. También este concilio trataría de solucionar, aunque sin éxito, el problema ocasionado por la insinceridad de los judíos que habían sido obligados a bautizarse hacia el año 616 por orden del rey Sisebuto. Braulio de Zaragoza recogería el testigo dejado por Isidoro a partir del reinado de Chintila. Él sería quien diseñaría la política antijudía de este monarca así como el programa ideológico que sería aprobado en los Concilios V (636) y VI (638) de Toledo.

a) Recaredo y la nueva reorganización del reino (586-601)

Solidez del nuevo poder monárquico

Al haber sido asociado al trono desde hacía años, Recaredo no tuvo impedimento alguno para convertirse en el nuevo rey visigodo en la primavera del año 586. Apenas hubo asumido la corona, adoptó como madre a la poderosa viuda de su padre, Gosvinta, con la esperanza, según Gregorio de Tours, de atraerse a los sectores nobiliarios hábilmente dirigidos por ella. Siguiendo su consejo, procuró además el acercamiento mediante alianzas con los reinos merovingios de Austrasia y Burgundia, a los que envió legaciones que, sin embargo, no obtuvieron los resultados deseados. Es cierto que encontró mayores facilidades para alcanzar un acuerdo con Childeberto II de Metz (Austrasia) (575-596), hermano de su cuñada Ingunda, que con Gontran de Orleans (561-592), quien se negó en todo momento a recibir a los embajadores visigodos. La decisión personal de su conversión al catolicismo fue utilizada en un principio por Recaredo para reforzar sus planes de llegar a un acuerdo de paz con los francos, a quienes volvió a enviar emisarios para que informasen del «feliz» acontecimiento. Ofreció a Brunequilda y a su hijo Childeberto II un tratado de alianza que incluía la aportación visigoda de una considerable cantidad de oro en compensación por la muerte de la princesa Ingunda y por el matrimonio del propio Recaredo con Clodosinda, hermana de Childeberto II (y de Ingunda). A pesar de la oposición de Gontran, el rey de Austrasia aceptó finalmente las condiciones de la alianza propuesta con los visigodos. Fue entonces cuando el rey franco de Burgundia decidió invadir la Septimania, pero sus tropas fueron una vez más derrotadas por los visigodos cerca de Carcasona gracias a la exitosa campaña militar dirigida en el año 589 por el *dux* de la Lusitania, Claudio. Ahora bien, ignoramos la razón por la que el matrimonio con Clodosinda no llegó a celebrarse, ya que, según las fuentes, Recaredo aparece



► *Spania* bizantina.
Mapa elaborado a partir de: G. Ripoll e I. Velázquez, *Historia de España, 6. La Hispania visigoda. Del rey Ataúlfo a Don Rodrigo,* Historia 16 (Temas de Hoy), Madrid, 1995, pp. 74-75.

ese mismo año casado con Baddo, cuyo nombre de origen godo sugiere que el enlace pudo haber servido a Recaredo para apaciguar algunas revueltas surgidas en el seno de la aristocracia arriana que veía con malos ojos su repentina conversión al credo católico. No cabe duda que, al margen de las convicciones personales del monarca, esta decisión aseguraba de alguna forma la adhesión a su reinado de la nobleza de origen romano y de la potente Iglesia católica, a la que favoreció además con la fundación de iglesias y monasterios.

En efecto, no tardaron en producirse conspiraciones y revueltas contra el poder real. Una de ellas fue la protagonizada por el obispo arriano de Mérida, Sunna, quien contó con el apoyo de algunos próceres visigodos como el de un tal Segga que, como señala Juan de Bíclaro, deseaba hacerse con la corona: finalmente sufrió la amputación de ambas manos y el destierro a *Gallaecia*. La propia Gosvinta y el obispo Uldila, que posiblemente ocupaba la sede arriana de Toledo, se alzaron también contra Recaredo, al igual que Ataloco, obispo arriano de Narbona. Todas estas rebeliones fueron sofocadas, lo que permitió dar mayor solidez a la nueva monarquía católica.

La conversión al catolicismo y el Concilio III de Toledo

Una vez contenida la amenaza franca y controlada la situación interna del reino, Recaredo pudo culminar la política de unificación religiosa heredada de su padre Leovigildo e impulsada ahora por él mismo bajo el signo de la confe-

▶ Triente de oro. Recaredo (586-601). Real Academia de la Historia (Madrid). Fuente: A. Canto García, F. Martín Escudero y J. Vico Monteoliva, *Monedas visigodas* (*Catálogo del Gabinete de Antigüedades*), Real Academia de la Historia, Madrid, 2002, pp. 98-99.

sión católica, con la celebración el 8 de mayo del año 589 del Concilio III de Toledo. Las principales fuentes que relatan este importante acontecimiento son las propias actas del concilio y las noticias que sobre él presenta Juan de Bíclaro en su *Chronica*. No puede ignorarse, sin embargo, que este último estuvo profundamente condicionado por un pensamiento providencialista que le movió a relatar el proceso de conversión de Recaredo y su reino al catolicismo con un tono marcadamente triunfalista. El cronista considera al rey visigodo como un nuevo Constantino e insigne imitador de Marciano. Si el primero fue el artífice del Concilio de Nicea y el segundo propició la celebración del de Calcedonia, Recaredo fue quien puso fin a la herejía arriana en el tercer concilio toledano. Para el autor anónimo de las *Vidas de los Santos Padres de Mérida* no había duda de que este monarca visigodo había sido elegido por Dios para llevar a su pueblo a abrazar la verdadera doctrina cristiana. Incluso Isidoro de Sevilla construirá su *Historia Gothorum* tomando como referencia definitiva el acto de conversión que, en su opinión, sirvió como reconciliación del rey y su pueblo con los designios divinos.

Según el Biclarense, Recaredo decidió hacerse católico a los diez meses de haber asumido en solitario las riendas del reino, y el autor anónimo de la crónica franca conocida con el nombre de Crónica de Fredegario afirma que en febrero del año 587 se hizo bautizar en secreto. Pudo ser entonces cuando Recaredo reuniese al clero arriano en un concilio parecido al que su padre había convocado siete años antes, para perfilar las posturas semiarrianas que facilitasen la integración de los católicos. Según sostiene Gregorio de Tours, el rey propuso en esa reunión a los obispos arrianos un encuentro con la jerarquía católica para discutir acerca de la verdadera fe, la cual habría de verificarse por la capacidad que poseyera cada una de las partes en liza para propiciar la realización de milagros. Al parecer, los católicos salieron victoriosos del debate. En una reunión posterior mantenida con los obispos niceístas en la que el monarca recibió una adecuada instrucción teológica acerca del dogma trinitario,

se anunció públicamente su nueva profesión de fe, haciendo un llamamiento al pueblo de los godos y al de los suevos (se supone que estos habían sido obligados a abrazar el arrianismo tras la conquista de su reino por Leovigildo) para que se adhiriesen a la Iglesia católica. Es evidente que dentro de la aristocracia goda afloró una pugna entre una facción proarriana y otra proniceísta, que no eran más que el reflejo de la distancia existente entre la nobleza apegada a las antiguas tradiciones tribales y los nobles partidarios de la conversión al catolicismo, mucho más proclives a la integración del pueblo godo en una monarquía territorial más próxima al modelo romano.

Presidido por Leandro de Sevilla, el concilio reunió en la sede regia a sesenta y dos obispos, a otros diversos representantes del clero católico y a varios nobles godos que acudieron a Toledo de todas las partes del reino. En su discurso de apertura, Recaredo relató su propia conversión y presentó un documento, leído por el notario regio a la asamblea, con una profesión de fe firmada también por la reina Baddo. Los obispos declararon entonces falsa la doctrina arriana y recordaron los anatemas pronunciados en los cuatro primeros concilios ecuménicos, es decir, contra Arrio en el Concilio de Nicea (325), contra Macedonio en el de Constantinopla (381), contra Nestorio en el de Éfeso (431) y contra Eutiques y Dióscoro en el de Calcedonia (451). En cambio, ignoraron intencionadamente el Concilio II de Constantinopla convocado por el emperador Justiniano en el año 553, a cuyas decisiones se había opuesto firmemente la mayoría de las iglesias occidentales y, entre ellas, la hispana. Esta beligerancia del clero hispano-católico ante la política religiosa impulsada por el Imperio oriental, especialmente a raíz de la «Querella de los Tres Capítulos», favoreció, sin duda, la definitiva renuncia del monarca visigodo al arrianismo, ya que a partir de entonces no era ya necesario mantener este credo como una muestra más de independencia frente a la política imperial.

Juan de Bíclaro, *Chronicon,* a. 586, XXI, 5:

Reccaredus primo regni sui anno mense x catholicus deo iuuante efficitur et sacerdotes sectae Arrianae sapienti colloquio aggressus ratione potius quam imperio conuerti ad catholicam fidem facit gentemque omnium Gothorum et Sueuorum ad unitatem et pacem reuocat Christianae ecclesiae. Sectae Arrianae gratia diuina in dogmate ueniunt Christiano (ed. C. Cardelle de Hartmann).

Recaredo en el primer año de su reinado, en el décimo mes, se hace católico, con la ayuda de Dios, y habiéndose dirigido a los sacerdotes de la secta arriana en una sabia conversación, más por la razón que por la fuerza, hace que se conviertan a la fe católica, y vuelve a todo el pueblo de los godos y de los suevos a la unidad y a la paz de la Iglesia cristiana. Las sectas arrianas vienen por gracia divina al dogma cristiano (trad. P. Álvarez Rubiano).

A continuación, tanto los obispos y presbíteros presentes como los nobles de la corte goda hicieron una nueva profesión de fe, a la que, por requerimiento de uno de los obispos católicos, añadieron sus firmas. En ella se plasmó asimismo una abjuración solemne de la doctrina arriana y se añadieron veintitrés anatemas, entre los que destaca la condena de la flexible fórmula dogmática que había sido aprobada en el concilio toledano del año 580 con el fin de facilitar la conversión de los católicos al arrianismo. Ahora bien, llama la atención que tan sólo ocho obispos firmaran su abjuración al arrianismo y los correspondientes anatemas que la acompañaban: cuatro de ellos procedían de *Gallaecia* (Sunila de Viseo, Gardingo de Tuy, Bequila de Lugo y Arvito de Oporto), tres de levante (Ugnas de Barcelona, Ubiligisclo de Valencia y Froisclo de Tortosa) y Murila de la sede palentina. Aunque se ha considerado la posibilidad de que la iglesia arriana no estuviese territorialmente tan organizada como la católica y que, por tanto, no contase con un número mayor de obispos, existen noticias indirectas que indican que otros muchos habían seguido con anterioridad el ejemplo del rey, cuyo bautizo tuvo lugar en el año 587.

Las actas recogen seguidamente los veintitrés cánones referentes a las decisiones aprobadas en la asamblea conciliar, la mayoría de las cuales se refería a cuestiones disciplinares y de organización eclesiástica. El rey confirmó mediante un edicto todas las disposiciones conciliares elevándolas a rango de ley civil y advirtiendo de que el peso de su justicia caería sobre los que no las cumpliesen. Era evidente que Recaredo reclamaba a través de este documento legal su derecho a convertirse en la cabeza de la Iglesia católica visigoda, pretensión que parece refrendarse con su firma en las actas en primer lugar, por delante de obispos como Masona, Eufemio (de la sede toledana) y el propio Leandro, verdadero inspirador del concilio y autor de una homilía final relacionada con el venturoso proceso de conversión del pueblo godo para mayor gloria de la Iglesia católica. De hecho, en una de las alocuciones que el rey dirigió a los padres conciliares afirmaba haber asumido la obligación de todo príncipe cristiano de ocuparse no solo de los aspectos temporales sujetos a su gobierno, sino también de los espirituales que aseguraban la salvación de su pueblo. A su vez, en las *laudes* dirigidas al monarca, la jerarquía eclesiástica ensalzó sobremanera la labor apostólica de Recaredo, asegurando que merecía por ello no sólo la gloria terrenal sino también la eterna.

La colaboración de la jerarquía eclesiástica

Sin duda, la unificación religiosa del reino, institucionalizada a través del Concilio III de Toledo, permitió que la esfera eclesiástica emergiese como

elemento esencial dentro del ejercicio del poder político visigodo. A partir de este momento su jerarquía habría de velar por el recto proceder de las autoridades civiles. No en vano Recaredo implicó a la Iglesia en la renovación que había concebido de una administración y fiscalidad que, con el tiempo, se habían convertido en inoperantes y arbitrarias. Según se ordenaba en el canon 18 del citado concilio toledano, tanto los jueces locales como los recaudadores de impuestos debían acudir a las reuniones conciliares, que a partir de entonces habrían de celebrarse una vez al año, con el fin de ser aleccionados en el trato al pueblo de forma piadosa y justa, al tiempo que se establecía la rigurosa

Concilio III de Toledo, c. 18:

Praecipit haec sancta et ueneranda synodus ut stante priorum auctoritate canonum quae bis in anno praecepit congregari concilia, consulta itineris longitudine et paupertate ecclesiarum Spaniae, semel in anno in locum quem metropolitanus elegerit, episcopi congregentur. Iudices uero locorum uel actores fiscalium patrimoniorum ex decreto gloriosissimi domni nostri simul cum sacerdotali concilio autumnali tempore, die kalendarum nouembrium, in unum conueniant, ut discant quam pie et iuste cum populis agere debeant, ne in angariis aut in operationibus superfluis siue priuatum onerent siue fiscalem grauent. Sint etenim prospectatores episcopi secundum regiam admonitionem, qualiter iudices cum populis agant, ut aut ipsos praemonitos corrigant aut insolentias eorum auditibus principis innotescant. Quod si correptos emendare nequiuerint, et ab ecclesia et a communione suspendant. A sacerdote uero et a senioribus deliberetur quid prouincia sine suo detrimento praestare debeat iudicum. Concilium autem non soluatur nisi locum prius elegerint quo succedenti tempore iterum ad concilium ueniatur, ut iam non necesse habeat metropolitanus episcopus pro congregando concilio litteras destinare si in priori concilio tempus omnibus denuntietur et locus (ed. F. Rodríguez).

Manda este santo y venerable concilio que conforme a lo prescrito en los cánones antiguos que ordenaban reunir los concilios dos veces cada año, en atención a la lejanía y pobreza de las iglesias de España, los obispos se reúnan tan sólo una vez al año en el lugar elegido por el metropolitano. Y lós jueces de los distritos y los encargados del patrimonio fiscal por mandato del gloriosísimo señor nuestro, acudirán también al concilio de los obispos en la época del otoño el día 1 de noviembre, para que aprendan a tratar al pueblo piadosa y justamente, sin cargarles con prestaciones ni imposiciones superfluas, tanto a los particulares como a los siervos fiscales y conforme a la amonestación del rey inspeccionen los obispos cómo se portan los jueces con sus pueblos, para que avisándoles se corrijan o den cuenta al rey de los abusos de aquéllos. Y en el caso de que avisados no quisieran enmendarse, les aparten de la comunión y de la Iglesia. Y deliberen los obispos y magnates qué tribunal deberá instituirse en la provincia, para que no sufra perjuicio. El concilio no se disolverá sin haber designado antes el lugar donde ha de volver a reunirse, para que no tenga el metropolitano necesidad más tarde de enviar la convocatoria para el concilio, ya que en el último concilio se les ha anunciado a todos el lugar y la época del siguiente (trad. J. Vives).

inspección a cargo de los obispos de la actuación de los jueces civiles, con la obligación de informar al rey de los posibles abusos cometidos en el ejercicio de sus funciones. Ahora bien, mediante una ley civil (*Lex Visig.*, XII, 1, 2) que confirmaba el reconocimiento de esta labor de vigilancia episcopal, se les hacía también responsables de los eventuales perjuicios económicos derivados de su pasividad en la tarea encomendada.

De fisco Barcinonensis:

De fisco Barcinonensi.
Domnis sublimibus et magnificis filiis aut fratribus numerariis Artemius vel omnes episcopi ad civitatem Barcinonense fiscum inferentes: Quoniamex electione domni et filii ac fratris nostri Scipioni comiti Patrimonii in anno feliciter septimo gloriosi domni nostri Recaredi regis in officium numerarii in civitatem Barcinonesem provinciae Terraconensis electi estis, et a nobis sicut consuetudo est consensum ex territoriis quae nobis administrare consueverunt, postulastis·idcirco per huius consensi nostri seriem decrevimus, ut tam vos quam agentes, sive adiutores vestri pro uno modio canonico ad populum exigere debeatis, hoc est siliquas VIIII, et pro laboribus vestris siliquam I, et pro inevitabilibus damnis vel inter pretia specierum siliquas IIII, quae faciunt in uno siliquas XIIII inibi hordeo. Quod pro nostra definitione, sicut diximus, tam vos quam adiutores atque agentes exigere debeant, nihil amplius praesumant vel exigere vel auferre. Si quis sane secundum consensum nostrum adquiescere noluerit vel tibi inferre minime procuraverit in specie, quod tibi convenerit, fiscum suum inferre procuret. Quod si ab agentibus nostris aliqua superexacta fuerint, quam huius consensi nostri tenor demonstrat, vos emendare et restituere cui male ablata sunt ordinetis (ed. J. Vives).

Del fisco de Barcelona.
A los sublimes y magníficos señores hijos y hermanos numerarios, Artemio y todos los obispos que oontribuyen al fisco en la ciudad de Barcelona:
Habiendo sido elegidos para el cargo de numerarios en la ciudad de Barcelona, de la provincia Tarraconense por designación del señor e hijo y hermano nuestro Escipión, conde del Patrimonio, en el año séptimo del feliz reinado de nuestro glorioso señor el rey Recaredo, solicitasteis de nosotros, según es costumbre, la aprobación en nombre de los territorios que están bajo nuestra administración. Por lo tanto, por el testimonio de esta nuestra aprobación decretamos: que tanto vosotros como vuestros agentes y ayudantes, debéis exigir del pueblo, por cada modio legítimo, nueve silicuas y por vuestros trabajos una más. Y por los daños inevitables y por los cambios de precios de los géneros en especie, cuatro silicuas, las que hacen un total de catorce silicuas, incluyendo en ello la cebada. Todo lo cual según nuestra determinación, y conforme lo dijimos, debe ser exigido tanto por vosotros como por vuestros ayudantes y agentes; pero no pretendáis erigir o tomar nada más. Y si alguno no quisiere conformarse con esta nuestra declaración, o se descuidare en entregarte en especie lo que te conviniere, procure pagar su parte fiscal y si nuestros agentes exigiesen algo más por encima de lo que el tenor de esta nuestra declaración señala, ordenaréis vosotros que se corrija y se restituya a aquel que le fue injustamente arrebatado. Los que prestamos nuestro consentimiento a este acuerdo firmamos de nuestras propias manos más abajo [...] (trad. Vives).

Sabemos a este respecto que hubo ocasionalmente reuniones entre obispos y responsables fiscales como se desprende de un texto conocido como *De fisco Barcinonensi*, donde se relata que, en noviembre del año 592, los obispos cuyas sedes estaban comprendidas en la circunscripción correspondiente a la oficina de recaudación de Barcelona (Tarragona, Egara, Gerona y Ampurias) llegaron a un acuerdo con los *numerarii* regios para establecer las equivalencias en oro a pagar al fisco sobre la producción de grano. En la práctica, este tipo de negociaciones proporcionaba a los obispos un valioso mecanismo de control sobre las actividades fiscales que, en última instancia, se traducía en un reforzamiento de su poder en el ámbito local.

Última parte del reinado

Los últimos años del reinado de Recaredo están poco documentados. A partir de los años 590 y 591 en que finalizan la *Crónica* de Juan de Bíclaro y la *Historia Francorum* de Gregorio de Tours, las fuentes cronísticas se reducen a la *Historia Gothorum* de Isidoro de Sevilla y a la llamada Crónica de Fredegario. Por la primera de ellas sabemos que Recaredo combatió tanto a imperiales como a vascones, aunque al mismo tiempo minimiza el alcance de dichos enfrentamientos considerándolos meras escaramuzas. Es posible que la actividad bélica contra los vascones estuviese encaminada únicamente a contener sus esporádicos ataques depredatorios. Sin embargo, su enfrentamiento al poder imperial hundía sus raíces en el deseo de completar la labor política desarrollada por su padre, la cual implicaba no sólo la expulsión de los imperiales del territorio peninsular sino también su definitiva emancipación asumiendo, desde un punto de vista ideológico, la plena soberanía visigoda. No hay que olvidar que el rey firmó las actas del Concilio III de Toledo anteponiendo a su propio nombre, como ya hiciera antes que él Teudis, el de *Flavius*, gentilicio de los emperadores de la dinastía constantiniana que, en lo sucesivo, mantendrán todos los monarcas visigodos. No cabe duda de que con ello pretendía convertirse en un auténtico sucesor político de los emperadores romano-cristianos al margen de la autoridad imperial bizantina. Por otra parte, y al igual que sus antecesores, Recaredo mantuvo permanentemente una actitud hostil hacia los bizantinos asentados en la Península que conllevaba de manera inevitable y periódica la agresión militar contra sus fronteras. De hecho, sabemos por una inscripción conmemorativa que hacia el año 590 visigodos e imperiales se encontraban de nuevo en guerra y que las hostilidades adquirieron entonces cierta envergadura puesto que el patricio y *magister militum Spaniae* Comenciolo, que había sido enviado por el emperador Mauricio (582-602) para hacer frente a los *hostes*

Inscripción de Comenciolo. Museo Arqueológico Municipal de Cartagena (Inv. 2912). Año 589. Fotografía del autor.

[_] † *R* / *A* [_] / *Quisquis ardua turrium miraris culmina* • *uestibulumq*(*ue*) • *urbis duplici porta firmatum* • *dextra leuaq*(*ue*) • *binos porticos arcos* • *quibus superum ponitur camera curia conuexaq*(*ue*) • *Comenciolus sic haec iussit patricius missus a Mauricio Aug*(*usto*) • *contra hoste*(*s*) *barbaro*(*s*) *magnus uirtute magister mil*(*itum*) (*hedera*) *Spaniae sic semper Hispania tali rectore laetetur dum poli rotantur dumq*(*ue*) (*hedera*) *sol circuit orbem ann*(*o*) *VIII Aug*(*usti*) *ind*(*ictione*) *VIII.*

«Quien quiera que seas, admirarás las altas cúpulas de las torres y la entrada de la ciudad defendida por doble puerta, y a derecha e izquierda dos pórticos de doble arco, sobre los que está colocada una bçoveda curco-convexa. Mandó hacer esto el patricio Comenciolo, enviado por Mauricio Augusto contra los enemigos bárbaros; maestro de la milicia de Hispania, grande por su valor. Así, siempre Hispania, mientras los polos giren y en tanto el sol circunde el mundo, se alegrará por tal gobernador. Año VIII de Augusto. Indicción VIII [año 590]».

Transcripción y traducción en J. Vizcaíno Sánchez y E. Ruiz Valderas (eds.), *Bizancio en Carthago Spartaria. Aspectos de la vida cotidiana,* Museo Arqueológico Municipal de Cartagena «Enrique Escudero de Castro», Cartagena, 2005, p. 45.

barbari, se vio obligado a reforzar considerablemente las fortificaciones de la ciudad de Cartagena.

A diferencia de su padre Leovigildo, Recaredo mantuvo con la nobleza la misma política de concesiones ya iniciada a comienzos de su reinado, cuando con el propósito de recabar su apoyo decidió restituir muchos de los bienes que le habían sido confiscados por sus predecesores, especialmente por su propio progenitor. En cambio, su sucesor en el trono, Liuva II, se mostraría incapaz de retener en beneficio propio el favor de la aristocracia visigoda.

b) Sublevaciones y titubeos

Recaredo murió en Toledo de muerte natural en el año 601. Su hijo **Liuva II** (601-603), nacido, según Isidoro, de la unión con una mujer plebeya, accedió al trono sin aparentes complicaciones, pero se mantuvo en el mismo apenas dos años. Una conjura encabezada por Witerico, personaje de la alta nobleza que había formado parte de la revuelta arriana de Mérida contra

▶ Triente de oro. Liuva II (601-603). Real Academia de la Historia (Madrid). Fuente: A. Canto García, F. Martín Escudero y J. Vico Monteoliva, *Monedas visigodas (Catálogo del Gabinete de Antigüedades),* Real Academia de la Historia, Madrid, 2002, pp. 124-125.

Recaredo y que había logrado entonces salvar su vida a condición de delatar a sus cómplices, acabó violentamente con su efímero reinado. El rey depuesto fue primero amputado, después desterrado y, finalmente, asesinado. Witerico puso así fin a una dinastía que detentó con firmeza el poder entre los visigodos durante treinta y cinco años seguidos.

La valoración que Isidoro de Sevilla presenta de la figura de **Witerico** (603-610) no puede ser más negativa: haciéndole responsable de la deposición y ejecución del legítimo rey, Liuva II, le acusa de haber sido un monarca depravado y de haber cometido durante toda su vida numerosas acciones ilícitas hasta el punto de merecer como castigo divino su vil asesinato.

A pesar de que, en la época en que todavía era *comes*, Witerico había sido destacado miembro de la facción nobiliaria que promovió desde Mérida una revuelta arriana contra Recaredo, de cuya dura represión se salvó solo mediante la traicionera denuncia de los cómplices, no parece que su violento ascenso al poder fuese motivado por razones religiosas, detalle que no habría pasado desapercibido para Isidoro y que difícilmente habría silenciado. Su defección de la causa arriana no le habría permitido gozar de credibilidad para convertirse

Isidoro de Sevilla, *Historia rerum gothorum, suevorum et vandalorum,* 57:

Aera DCXXXVIIII, *anno imperii Maurici xvii, post Recaredum regem regnat Liuua filius eius annis duobus, ignobili quidem matre progenitus, sed uirtutum indole insignitus. Quem in primo flore adulescentiae Wittericus sumpta tyrannide innocuum regno deiecit praecisaque dextra occidit anno aetatis* XX, *regni secundo* (ed. C. Rodríguez Alonso).

En la era DCXXXVIIII, en el año diecisiete del imperio de Mauricio, después del rey Recaredo reina su hijo Liva durante dos años, hijo de madre innoble, pero ciertamente notable por la cualidad de sus virtudes. A Liuva, en plena flor de su juventud, siendo inocente, le expulsó del trono Witerico, después de usurparle el poder, y, habiéndole cortado la diestra, lo asesinó a los veinte años de edad y dos de reinado (trad. C. Rodríguez Alonso).

▶ Triente Triente de oro. Witerico (603-610). Real Academia de la Historia (Madrid).
Fuente: A. Canto García, F. Martín Escudero y J. Vico Monteoliva, *Monedas visigodas (Catálogo del Gabinete de Antigüedades),* Real Academia de la Historia, Madrid, 2002, pp. 126-127.

en defensor de esta doctrina y, de hecho, no existe ningún indicio durante su reinado que permita vislumbrar ningún tipo de cambio respecto a la ya incuestionable confesionalidad católica del reino. Su llegada al trono pudo ser consecuencia del triunfo de la facción aristocrática dirigida por él contraria a Leovigildo que se mostraba reacia a la sucesión hereditaria de la corona.

Sabemos por Isidoro de Sevilla que Witerico dirigió con escaso éxito algunas campañas militares contra los bizantinos. Sus relaciones con los francos, sin embargo, no sufrieron deterioro aparente, manteniendo la tradicional alianza con la casa de Austrasia, que desde la muerte de Gontran (592) dominaba también en Burgundia, su vecino y sempiterno enemigo en la Septimania. Esta circunstancia fue aprovechada por Witerico para llegar a un acercamiento cordial con los francos burgundios por medio de la unión matrimonial de una hija suya, Ermenberga, con Teodorico II de Burgundia (587-613). Sin embargo, según el relato de Pseudo-Fredegario, la boda no llegó nunca a celebrarse debido a que el rey franco devolvió a la novia a su padre después de haberla despojado de las riquezas de su dote. Witerico trató de compensar este fracaso diplomático, que extrañamente no suscitó ninguna represalia por parte de los visigodos, buscando nuevas alianzas con otros reyes francos e incluso con el reino lombardo del norte de Italia gobernado por el rey Agiulfo (590-616).

Ahora bien, incapaz de alcanzar una posición consolidada en el interior del reino en torno a una corte leal a su persona, murió violentamente víctima de una conjura promovida, quizás, por la propia facción nobiliaria de la que él mismo procedía y que, según se desprende de la narración de Isidoro, no supo integrar adecuadamente dentro de su círculo de poder, o bien por aquellos miembros de la nobleza que, habiéndose mostrado proclives a la dinastía anterior, fueron imprudentemente desdeñados a su llegada al trono.

Durante el breve reinado de **Gundemaro** (610-612), al que Isidoro de Sevilla no dedica ningún descalificativo, continuaron los enfrentamientos contra vascones y bizantinos. Sabemos que sometió a estos últimos a un prolongado

► *Tremissis* del emperador Focas. Taller de *Carthado Spartaria* (Cartagena). 602-610. Real Academia de la Historia (n.º cat. 189). Fuente: A. Canto García e I. Rodríguez Casanova, *Monedas Bizantinas, vándalas, ostrogodas y merovingias (Catálogo del Gabinete de Antigüedades),* Real Academia de la Historia, Madrid, 2006, lámina IV.2.

asedio, pero desconocemos con qué resultados. Es muy posible que se produjera algún tipo de alteración en los límites fronterizos que separaban ambos dominios y que, en cierta forma, afectase especialmente a la jurisdicción eclesiástica. Entre los escasos domumentos conservados sobre su gobierno, destaca, en este sentido, un decreto regio recogido como anexo a las actas del Concilio XII de Toledo (*Decretum Gundemari*) por medio del cual se hizo efectiva la decisión tomada en el sínodo de obispos de la provincia Cartaginense celebrado en la *urbs regia* en el año 610 sobre el traslado de la capitalidad eclesiástica

Decreto de Gundemaro (Concilio XII de Toledo, *appendix toletana*):

Licet regni nostri cura in disponendis atque gubernandis humani generis rebus promptissima esse uideatur, tunc tamen maiestas nostra maxime gloriosiori decoratur fama uirtutum cum ea quae ad diuinitatis et religionis ordinem pertinent, aequitate rectissimi tramitis disponuntur, scientes ob hoc pietatem nostram non solum diuturnum temporalis imperii consequi titulum, sed etiam aeternorum adipisci gloriam meritorum [...] *Nos enim talia in diuinis ecclesiis disponentes, credimus fideliter regnum imperii nostri ita diuino gubernaculo regi, sicut et nos cultui ordinis, zelo iustitiae accensi, et corrigere studemus et in perpetuum perseuerare disponimus* (ed. F. Rodríguez).

Flavio Gundemaro rey, a nuestros venerables padres obispos de la provincia de Cartagena. Aunque nuestro cuidado por el reino, para arreglo y disposición de las cosas humanas, aparezca a todos manifiesto, sin embargo nuestra majestad se adornará con la fama más gloriosa de las virtudes, cuando sean ordenadas con la equidad y por el recto sendero todas aquellas cosas que tocan a la religión y a divinidad, sabiendo que por esto nuestra piedad no sólo conseguirá el título duradero del reino temporral, sino que también alcanzará a gloria de los merecimientos eternos [...] Nosotros, pues, al disponer semejantes cosas en las iglesias de Dios, creemos fielmente que nuestro reino temporal es gobernado por la mano de Dios, del mismo modo que nosotros, abrasados por el celo de justicia, nos esforzamos por corregir el orden eclesiástico, y mandamos que se conserve perpetuamente (trad. J. Vives).

de dicha provincia a Toledo, arrebatando así totalmente la primacía a la sede de Cartagena, que, en cualquier caso, seguiría bajo el dominio político bizantino.

Por su parte, gracias a la correspondencia conservada del conde Búlgar, referida toda ella a las relaciones diplomáticas mantenidas con los francos, es posible señalar que la alianza con Austrasia permaneció inalterada, mientras que los conflictos con Burgundia no encontraron ninguna vía factible de solución. Los desencuentros entre ambos reinos ocasionaron frecuentes incidentes diplomáticos y militares en los que precisamente intervino de forma destacada el citado conde, quien, como el resto de la aristocracia asentada en la Septimania, para la que la seguridad de la frontera era prioritaria, se mostró siempre partidario de una política antifranca. El apresamiento por parte de los burgundios de los legados visigodos (Tátila y Guldrimiro) que Gundemaro había enviado al reino de Austrasia provocó la intervención militar de Búlgar, quien llegaría a ocupar por la fuerza dos ciudades (Juvignac y Corneilham) que se encontraban bajo soberanía de Teodorico II. El protagonismo adquirido en estos momentos por este conde, que había sufrido el destierro en tiempos de Witerico, permite presuponer la rehabilitación durante el reinado de Gundemaro de los sectores aristocráticos visigodos que se habían mantenido fieles a la dinastía de Leovigildo. A diferencia de su antecesor, la autoridad del monarca parecía finalmente haberse fortalecido y encontrado una posición estable dentro de la corte visigoda de Toledo con el apoyo incondicional de estos poderosos sectores nobiliarios. Su fallecimiento de muerte natural y la ausencia de toda contienda política en el proceso electivo que conducirá a su sucesor Sisebuto al trono parecen corroborarlo.

c) Sisebuto y la reafirmación de la monarquía toledana (612-621)

Un piadoso hombre de letras

Nuestras fuentes transmiten de forma unánime la imagen de **Sisebuto** (612-621) como la de un rey instruido (*uir sapiens*, según Pseudo-Fredegario), amante de las letras y profundamente religioso. De él se han conservado diversas cartas dirigidas a destacados personajes de la época, entre los cuales el más conocido fue el patricio Cesáreo, gobernador de los territorios bizantinos. Mantuvo también correspondencia con dignatarios eclesiásticos y monarcas. Entre las numerosas cartas que probablemente debió de escribir a otras cortes europeas, han llegado hasta nosotros dos de ellas dirigidas al rey lombardo Adalbaldo (616-626) y a su madre, la católica Teodelinda, con el fin de promover la conversión de aquel reino al catolicismo. Su celo religioso le llevó incluso a

Tremis de Sisebuto (612-621). Ceca de *Hispalis* (Sevilla). Colección particular. Fuente: S. Cortes Hernández y E. Ocaña Rodríguez en R. García Serrano (ed.), *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo,* Empresa pública «Don Quijote de la Mancha», Toledo, 2007, p. 431.

amonestar por escrito a algunos obispos por sus conocidas costumbres licenciosas, mientras que intercambiaba libros con otros por los que sentía admiración. Tal sería el caso de Isidoro de Sevilla, a quien, por su reconocida sabiduría, encargaría la redacción de una obra: *Sobre el Universo* o *Tratado de la Naturaleza* (*De natura rerum*). Atraído por el conocimiento astronómico, él mismo llegó a componer un poema pseudocientífico en el que pretendía relacionar los eclipses con los designios divinos reservados al género humano (*Astronómico* o *Sobre los eclipses de la luna*). Fue autor además de un relato hagiográfico conocido bajo el título de *Vita sancti Desiderii* en el que plasmó su visión ideal del buen príncipe.

Para Sisebuto el aspirante a buen monarca debía, antes que nada, procurar la salvación espiritual de su pueblo y preservar al *regnum* de cualquier amenaza que pudiese comprometer la verdadera *fides* que lo sustentaba y engrandecía. Por ello, la férrea defensa de la *Ecclesia* le exigiría asimismo una lucha incansable contra las absurdas supersticiones paganas, que aún mantenían ciertos rescoldos en las zonas rurales, y contra las dañinas herejías, especialmente si tenían su origen en el hervidero teológico oriental fomentado, según la propaganda oficial del reino, por un emperador al que se considera como enemigo de la ortodoxia. Contamos, en este sentido, con el testimonio aportado por el Concilio II de Sevilla (619) sobre la llegada a esta ciudad de un supuesto obispo sirio de nombre Gregorio que defendía la doctrina acéfala consistente en la negación de dos naturalezas en Cristo. Una vez llevado ante los padres conciliares y persuadido de su error, la inmediata conversión del obispo herético al catolicismo permitió a Isidoro de Sevilla cerrar las sesiones de esta asamblea eclesiástica con una larga y encendida exposición teológica que culminó en la proclamación triunfal de la fe ortodoxa.

Acorde con este programa de instauración de una monarquía revestida de firme piedad religiosa, Sisebuto sintió, ya avanzado su reinado, la necesidad de vincular simbólicamente su sede regia con el culto a una santa protectora que,

según creía, velase por la gracia que la Providencia le había concedido al otorgarle la corona. De ahí que en octubre del año 618 inaugurase en Toledo una iglesia en honor de Santa Leocadia, una mártir cuyo culto apenas tenía tradición en la ciudad pero que sus ciudadanos podían sentir como propio. Su santuario, situado extramuros de la ciudad, se convertiría pronto en un centro de peregrinación dando lugar probablemente a la fundación de un conjunto monástico.

Credo epigráfico en dos fragmentos procedentes probablemente de la antigua basílica visigoda de Santa Leocadia. Vega Baja (Toledo). Piedra caliza. Siglo VII. Museo de los Concilios y de la Cultura Visigoda, Toledo (Inv. 683).

Inscripción del primer fragmento:	Desarrollo de la inscripción según H. Schunk:
... PILATO CRU .. .	PASSUS SUB PONTIO **PILATO CRU**CIFIXUS ET SEPULTUS
... AD INFERN .. .	DESCENTID **AD INFERN**A
... URREXITV .. .	TER TIA DIE RES**URREXIT V**IVUS A MORTUIS
... LOS SEDET A D ...	ASCENDIT IN CE**LOS SEDET A D**EXTERAM DEI PATRIS OMN.
... IUDICARE ...	INDE VENTURUS **IUDICARE V**IVOS ET MORTUOS
... CTUM ...	CREDO IN SAN**CTUM** SPIRITUM
... IA ...	SANCTAM ECLES**IA**M CATHOLICAM
Inscripción del segundo fragmento:	
... O ...	REMISSI**O**NEM OMNIUM PECCATORUM
... IS RESURREC...	CARN**IS RESURREC**TIONEM ET VITAM ETERNAM AMEN

Fuente: S. Cortes Hernández y E. Ocaña Rodríguez en R. García Serrano (ed.), *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo,* Empresa pública «Don Quijote de la Mancha», Toledo, 2007, p. 547.

Ahora bien, si su fervor religioso le llevó a favorecer de forma extraordinaria a la Iglesia visigoda, también dañó gravemente a otras creencias como la judía, cuya incómoda minoría suponía un quebranto para el cumplimiento de los designios divinos que había asumido al acceder al trono. Por ello, apenas iniciado su reinado, publicó drásticas leyes discriminatorias contra los judíos. Según esta legislación, se les impedía poseer esclavos cristianos, obligando a quienes los tuvieran con anterioridad a esta norma a venderlos a otros cristianos o a manumitirlos directamente con su peculio; ni siquiera podían mantener cristianos libres en régimen de patrocinio. Los matrimonios mixtos fueron declarados nulos y se castigó con la muerte y la consiguiente confiscación de bienes al judío que se atreviera a practicar la circuncisión a un cristiano, imponiendo al mismo tiempo diversas penas a los cristianos judaizantes. No cabe duda de que el conjunto de todas estas medidas perjudicaba seriamente a los judíos al apartarlos bruscamente del entramado de relaciones que conformaba la estructura socioeconómica y política del reino visigodo: en la práctica, se les limitaba la capacidad para emplear en sus tierras mano de obra servil, se les impedía participar en el comercio de esclavos y, sobre todo, se les dificultaba el mantenimiento de los antiguos lazos de clientela y patrocinio con sus dependientes.

Finalmente, llevado por sus deseos de gobernar sobre un pueblo que fuese fiel a la verdadera doctrina cristiana, decretó hacia el año 616 la conversión forzosa de todos los judíos de su reino al catolicismo. Sólo esta minoría impedía la completa identificación de la *fides catholica* con el *regnum gothorum*. Sin embargo, los fenómenos de la *falsa conversio* y del consiguiente cripto-judaísmo supondrían a partir de entonces un problema irresoluble para el reino visigodo, no sólo en el orden teológico, sino también en el ámbito social.

Actividad militar y política exterior

Sisebuto fue también un rey guerrero. Dirigió personalmente varias campañas militares contra los bizantinos y los pueblos semi-independientes del norte peninsular. Según Isidoro, las victorias obtenidas bajo el mando del *dux* Suintila, futuro rey visigodo, contra los imperiales le permitieron ocupar algunas de sus más destacadas ciudades. Pseudo-Fredegario confirma esta noticia, precisando además que esas *civitates* se encontraban en la costa. Según se deduce de las actas de un concilio celebrado en Sevilla en el año 619, parece que una de ellas fue Málaga. En efecto, el obispo godo de esta ciudad, Teodulfo, reclamó ante la asamblea su jurisdicción sobre algunas iglesias que anteriormente habían pasado a formar parte del territorio de otros obispados. Los padres conciliares aceptaron dicha reclamación y establecieron que los territorios que habían

pertenecido al obispado malacitano por derecho antiguo y que la guerra había desvinculado de su primigenia autoridad, fuesen devueltos a su jurisdicción sin posibilidad alguna de alegar la prescripción tricenal. Así pues, tras la «reconquista» de Sisebuto, Málaga volvió a integrarse en la provincia eclesiástica de la Bética recuperando sus antiguos límites jurisdiccionales.

Las aplastantes victorias obtenidas por el rey visigodo, favorecidas sin duda por el avance persa sobre las provincias orientales y la presión ávara sobre los Balcanes, que impidieron el envío de refuerzos a la Península, obligaron al patricio Cesáreo a solicitar la paz. Aunque en la carta que le dirigió Sisebuto no aparecen detallados los acuerdos alcanzados, sin duda muy favorables para los visigodos, parece que los territorios que los imperiales lograron conservar se limitaban únicamente a la ciudad de Cartagena y a algunos enclaves de menor importancia ubicados en la costa.

Llama la atención que, entre los pueblos semi-independientes del noroeste peninsular contra los que Sisebuto envió a sus generales, Isidoro mencione a los «roccones», pueblo montañoso que ya había sido combatido por los suevos en el año 572, justo antes de que Leovigildo decidiese invadir su reino. Ahora serían definitivamente sometidos por el ya mencionado *dux* Suintila. En el norte, la rebelión de los astures sería, en cambio, aplastada por el *dux* Riquila.

No poseemos noticias sobre las relaciones con los francos durante su reinado, pero podemos intuir que seguirían siendo muy tensas. De hecho, más allá de su inspiración religiosa, la *Vita sancti Desiderii* puede considerarse como un escrito de propaganda política contra la poderosa reina Brunequilda. La obra

Sisebuto, *Carmen de luna,* 1-8:

Tu forte in lucis lentus uaga carmina gignis
Argutosque inter latices et musica flabra
Pierio liquidam perfundis nectare mentem.
At nos congeries obnubit turbida rerum
Ferrataeque premunt milleno milite curae,
Legicrepae tundunt, latrant fora, classica turbant;
Et trans Oceanum ferimur porro usque niuosus
Cum teneat Vasco nec parcat Cantaber horrens
[...] (ed. A. Riese).

Tú acaso, reposando ahora en el fondo de sacro bosque, entonas versos a tu placer, y al arrullo de murmuradoras fuentes y armoniosas brisas viertes en dulce poesía tus luminosas ideas; pero nosotros, agobiados por el peso de los negocios, sólo oímos el barullo de millares de soldados. Los pregoneros nos aturden, los clamores del foro nos ensordecen, resuenan las trompetas y nos sentimos arrebatados al otro lado del Océano. Ni el vasco, que nos detiene con sus nieves, ni el horrendo cántabro, nos dejan punto de reposo [...] (trad. M. Méndez Bejarano).

fue escrita por Sisebuto tras la trágica muerte de la soberana en el año 613, la cual es interpretada como un severo castigo divino por haber perseguido hasta la muerte a Desiderio, obispo de Vienne, que había encabezado la oposición de la aristocracia burgundia a la reina.

Nueva conjura

Isidoro de Sevilla siembra la duda sobre la muerte de su admirado rey Sisebuto. De hecho, insinúa que pudo ser envenenado. Por ello, es incluso posible que tan glorioso reinado encontrara, sin embargo, su fin en una conjura palaciega. Las sospechas del obispo y cronista hispalense, y la temprana muerte de su hijo y sucesor, **Recaredo II** (621), a los pocos días de haber accedido al trono, abonarían la hipótesis de una conjura urdida probablemente por la nobleza contraria a la facción próxima a la dinastía de Leovigildo, a la que presumiblemente habría pertenecido el propio Sisebuto. El nombre impuesto a su hijo y la elogiosa narración que presenta Isidoro de su reinado confirmarían esta suposición. Ahora bien, tampoco habría que descartar la reacción adversa de su propio círculo de poder ante la progresiva reafirmación de la institución

Isidoro de Sevilla, *Historia rerum gothorum, suevorum et vandalorum,* 61:

In bellicis quoque documentis ac uictoriis clarus. Astures enim rebellantes misso exercitu in dicionem suam reduxit. Ruccones montibus arduis undique consaeptos per duces euicit. De Romanis quoque praesens bis feliciter triumphauit et quasdam eorum urbes pugnando sibi subiecit. Adeo post uictoriam clemens, ut multos ab exercitu suo hostili praeda in seruitutem redactos pretio dato absolueret eiusque thesaurus redemptio existeret captiuorum. Hunc alii proprio morbo, alii, inmoderato medicamenti haustu asserunt interfectum, relicto Recaredo filio paruulo, qui post patris obitum princeps paucorum dierum morte interueniente habetur (ed. C. Rodríguez Alonso).

[Sisebuto] fue notable por sus conocimientos bélicos y célebre por sus victorias. Redujo, en efecto, a su autoridad a los astures, que se habían rebelado, enviando contra ellos un ejército. Igualmente dominó por medio de sus generales a los rucones, rodeados por todas partes de abruptos montes. Por dos veces, dirigiendo él la campaña, triunfó felizmente sobre los romanos (bizantinos) y sometió con la guerra algunas de sus ciudades. Se mostró tan clemente después de su victoria, que pagó un precio para dejar en libertad a muchos que habían sido hechos prisioneros por su ejército y reducidos a la esclavitud como botín de guerra, llegando incluso su tesoro a servir de rescate de los cautivos. Sisebuto murió de muerte natural, segun aseguran unos, y, según otros, a consecuencia de haber ingerido una dosis excesiva de un medicamento. Dejó a su hijo Recaredo, aún niño, quien después de la muerte de su padre es tenido por príncipe durante unos días, hasta que le sorprendió la muerte (trad. C. Rodríguez Alonso).

▶ Triente de oro. Recaredo II (621). Real Academia de la Historia (Madrid). Fuente: A. Canto García, F. Martín Escudero y J. Vico Monteoliva, *Monedas visigodas (Catálogo del Gabinete de Antigüedades)*, Real Academia de la Historia, Madrid, 2002, pp. 134-135.

monárquica que se produjo bajo su gobierno, lo que pudo conllevar un conflicto de intereses con una parte considerable de la élite eclesiástica y nobiliaria. Si bien es cierto que cuando Sisebuto llegó al trono se mostró favorable a la participación de los sectores aristocráticos en las iniciativas políticas del reino, con el paso del tiempo esta actitud fue cambiando en detrimento del contrapeso que representaba siempre la nobleza frente al poder monárquico. Y, en todo caso, la asociación al trono, fórmula inspirada en el modelo tardorromano y bizantino, suponía en estos momentos una clara afrenta incluso para los nobles más cercanos al monarca.

d) Suintila (621-631) y sus inmediatos sucesores

Suintila y la expulsión de los bizantinos

Después de un interregno de tres meses, durante el cual las diferentes facciones nobiliarias mantuvieron prolongadas discordias por el control del trono, la elección final recayó en **Suintila** (621-631), el antiguo *dux provinciae* que había resultado vencedor sobre los ejércitos bizantinos y los belicosos «roccones» en época de Sisebuto y que inauguraría su reinado asumiendo el mando de las tropas visigodas en la campaña militar dirigida contra los vascones que, según Isidoro de Sevilla, llevaban algún tiempo arrasando con sus pillajes la provincia Tarraconense. La actividad de los talleres monetales de Calahorra y Zaragoza registrada en estos momentos parece guardar una estrecha relación con dicha campaña que, partiendo del alto Ebro, permitió a los visigodos ocupar amplias regiones de la baja Navarra y del Ebro medio y precipitó la capitulación de los vascones. Una vez sometidos, fueron obligados por el rey visigodo a entregar rehenes y a edificar para los godos la fortaleza de *Ologicus* (Olite), cuyo destino no sería otro que el de servir como contención de futuras incursiones vasconas en las regiones próximas al valle del Ebro.

► Campañas de Suintila contra los vascones. Mapa elaborado a partir del *Atlas Cronológico de Historia de España,* Real Academia de la Historia, Madrid, 2008, p. 51.

Sin embargo, su mayor éxito militar se produjo ante los bizantinos, pues logró conquistar los territorios, sin duda ya muy reducidos, que aún conservaban en el sureste hispano, poniendo así fin a la presencia de los imperiales en la Península, acontecimiento que cabría situar en torno al año 624, momento en que Isidoro completa la redacción de sus *Etimologías* y en el que la capital de la provincia imperial de *Spania* aparece ya destruida y ocupada por los visigodos. Sin embargo, las Islas Baleares y Ceuta, que formaron parte de dicha provincia, no serían incorporadas al reino visigodo, sino que permanecieron bajo dominio bizantino dependiendo del exarcado de Cartago.

En un intento de dar estabilidad a su reinado, Suintila asoció a su hijo Recimero al trono, pero no logró que se convirtiera en su sucesor, pues ambos fueron depuestos por una nueva conjura encabezada en esta ocasión por el *dux*

▶ Triente de oro. Suintila (621-631). Real Academia de la Historia (Madrid). Fuente: A. Canto García, F. Martín Escudero y J. Vico *Monteoliva, Monedas visigodas (Catálogo del Gabinete de Antigüedades),* Real Academia de la Historia, Madrid, 2002, pp. 136-137.

de la Narbonense, Sisenando. A pesar de contar ya con el apoyo de otro miembro de su propia familia, padre del futuro obispo Fructuoso de Braga, que ocupaba en esos mismos momentos un cargo equivalente en *Gallaecia*, la *Crónica del Pseudo-Fredegario* nos informa acerca de la decisiva ayuda que Sisenando recibió del rey Dagoberto (629-634), hijo de Clotario II de Neustria y artífice de la unión bajo su cetro del conjunto de todos los dominios francos, a cambio de la promesa de entrega, en caso de éxito, de una pieza de oro del tesoro visigodo de quinientas libras de peso. Este poderoso monarca envió un ejército desde Tolosa al mando de los generales Abundancio y Venerando que llegó hasta la ciudad de Zaragoza, donde Suintila se había encerrado con su ejército. Sisenando fue allí proclamado rey de los visigodos el 26 de marzo del año 631 sin que fuese necesario siquiera entablar batalla, pues, apenas llegadas las tropas francas a las puertas de la ciudad, Suintila fue abandonado por sus partidarios, entre los que se encontraba su propio hermano Geila.

Isidoro de Sevilla, *Historia rerum gothorum, suevorum et vandalorum,* 65:

Huius filius Reccimerus in consortio regni adsumptus pari cum patri solio conlaetatur, in cuius infantia ita sacrae indolis splendor emicat, ut in eo et meritis et uultu paternarum uirtutum effigies praenotetur. Pro quo exorandus est caeli atque humani generis rector, ut sicut extat consensu patrio socius, ita post longaeuum parentis imperium sit et regni successione dignissimus (ed. C. Rodríguez Alonso).

El hijo de Suintila, Recimero, asociado por él al trono, comparte la alegría de este mismo trono. En su infancia resalta de tal manera el brillo de su índole sagrada, que se prefigura en él, en sus cualidades y en su rostro, el retrato de las virtudes paternas. Por él se ha de interceder ante el que rige el cielo y al género humano para que, del mismo modo que ahora está asociado en el trono patrio, así también después de un largo mandato de su padre sea dignísimo de la sucesión al reino (trad. C. Rodríguez Alonso).

Para justificar el éxito de la conjura y otorgar la necesaria legitimidad al nuevo monarca, la crónica escrita por Pseudo-Fredegario llegó a afirmar que Suintila se había atraído el odio de los suyos. Isidoro de Sevilla, en cambio, presentó en un principio una imagen elogiosa del monarca, quien había recibido el cetro por la gracia divina y reunía, según él, las virtudes que debía poseer todo buen gobernante: prudencia, buen criterio en los juicios, generosidad (especialmente para con la Iglesia y las aristocracias), fidelidad, benevolencia, etc. Es muy

Pseudo-Fredegario, *Chronica*, 4, 73:

[...] *cum essit Sintela nimiura in suis inicus et cum omnibus regni suae primatibus odium incurrerit, cum consilium cytiris Sisenandus quidam ex proceribus ad Dagobertum expetit, ut ei cum exercito auxiliaretur, qualiter Sintilianem degradaret ad regnum. Huius beneficiae repensionem missurium auream nobelissemum ex tinsauris Gothorum, quem Tursemodus rex ab Agecio patricio acceperat, Dagobertum dare promisit, pensantem auri pondu quinnentus. Quo audito, Dagobertus, ut erat cupedus, exercitum in ausilium Sisenandi de totum regnum Burgundiae bannire precepit. Cumque in Espania devolgatum fuissit, exercitum Francorum ausiliandum Sisenando adgredere, omnis Gotorum exercitus sedicione Sisenando subaegit. Abundancius et Venerandus cum exercito Tolosano tanto usque Cesaragustam civitatem cum Sisenando acesserunt; ibique omnes Goti de regnum Spaniae Sisenandum sublimant in regnum. Abundancius et Venerandus cum exercito Tolosano munerebus onorati revertunt ad propries sedibus. Dagobertus legacionem ad Sisenando rigi Amalgario duce et Venerando dirigit, ut missurium iilum quem promiserat eidem dirigerit. Cumque ad Sisenando regi missurius ille legatarius fuissit tradetus, a Gotis per vim tolletur, nec eum exinde excobere permiserunt. Postea, discurrentes legatus, ducenta milia soledus missuriae huius praecium Dagobertus a Sisenandum accipiens, ipsumque pensavit* (ed. B. Krusch).

[...] como Suintila fuese grande en sus iniquidades e incurriese en el odio de todos los primeros de su reino, con el consejo de los demás, cierto Sisenando, de los próceres, se fue a Dagoberto, para que éste le auxiliase con el ejército, de manera que se degradase a Suintila del reino. A cambio de este beneficio prometió dar a Dagoberto una fuente de oro nobilísimo del tesoro de los godos, que el rey Turismundo había cogido al patricio Aecio, que pesaba qui·nientas libras de oro. Oído esto, Dagoberto, que era codicioso, mandó convocar el ejército de todo el reino de Borgoña en auxilio de Sisenando. Cuando en España se difundió que llegaba el ejército de los francos para auxiliar a Sisenando, todo el ejército de los godos se puso a las órdenes de Sisenando. En tanto, Abundancio y Venerando con el ejército de Tolosa llegaron hasta Zaragoza con Sisenando, y allí todos los godos del reino de España elevan a Sisenando en el reino. Abundancio y Venerando, honrados con donativos, con el ejército tolosano regresan a sus patrias. Dagoberto envía una legación al rey Sisenando, con el duque Amalgarico y Venerando, para que le enviase la fuente que le había prometido. Cuando al rey Sisenando se dio la embajada del envío, se quitó por la fuerza, por los godos, y no permitieron que pagara. Más tarde, vueltos los legados, tomó Dagoberto de Sisenando doscientos mil sueldos en precio de esta fuente y así le pagó (trad. A. García-Gallo).

posible que un supuesto cambio de su conducta frente a la Iglesia y la nobleza durante los últimos años de su reinado suscitase incluso la animadversión de aquellos mismos próceres que le llevaron hasta el trono. Esto explicaría, asimismo, la actitud adversa de los obispos reunidos dos años después bajo la presidencia del propio Isidoro en el Concilio IV de Toledo (633), donde se legitimó la exitosa rebelión de Sisenando y se acusó al rey derrocado de todo tipo de iniquidades y crímenes, haciendo ver que, por el temor al esperado castigo divino, él mismo había renunciado a la corona. Ciertamente, Suintila no perdió la vida, pero tanto él como toda su familia fueron excomulgados y condenados al destierro, al tiempo que sus bienes fueron confiscados: una parte de los mismos fue a parar a manos de los «pobres», es decir, en el lenguaje de la época, a la Iglesia.

Normativa regia para una monarquía insegura

La deposición de Suintila podría interpretarse como una demostración de fuerza de la nobleza visigoda frente a un rey que, a pesar de contar aparentemente con el favor del pueblo, se había distanciado incomprensiblemente de los círculos de poder que le habían ceñido la corona y que, eventualmente, podrían haber frenado cualquier intento externo de arrebatársela. Su indefensión ante posibles levantamientos que tuviesen como objetivo su derrocamiento quedó evidenciada con la facilidad con que **Sisenando** (631-636) se apoderó del trono visigodo. Sin embargo, no parece que la forma en que el nuevo rey accedió al gobierno lograse inspirar en el resto de la nobleza ni el respeto ni el temor necesarios como para someterse sin resistencia a la autoridad regia. Inseguro de sus propias fuerzas y del apoyo unánime del resto de la aristocracia goda, Sisenando tuvo que recurrir a la ayuda de un ejército franco para afianzar

► Tablero de la mesa de altar del obispo bastetano Eusebio. Museo Arqueológico Municipal de Baza (Granada). Segundo cuarto del siglo VII. Fotografía del autor.

[- - -]BIVS AEPISCOPVS • OMNIVM [- - -]. «[Euse]bio obispo de todos [- - -]».

► Triente de oro. Sisenando (631-636). Real Academia de la Historia (Madrid). Fuente: A. Canto García, F. Martín Escudero y J. Vico Monteoliva, *Monedas visigodas (Catálogo del Gabinete de Antigüedades),* Real Academia de la Historia, Madrid, 2002, pp. 150-151.

su rebelión. Es posible que esta debilidad fuese aprovechada por sus adversarios naturales para tratar de minar su autoridad desde el mismo instante en que fue proclamado rey en la ciudad de Zaragoza. De hecho, existen ciertos indicios del estallido en el sur de la Península de una revuelta encabezada por un tal Iudila, quien, a juzgar por los testimonios numismáticos, pudo también en esos momentos iniciales autodeclararse soberano. Sin embargo, desconocemos el alcance de este pronunciamiento así como las circunstancias de su seguro fracaso. Y tampoco podemos precisar los hechos relacionados con la rebeldía de Geila, el hermano de Suintila que le abandonó en Zaragoza, aunque por sí misma demostraría que, si bien estaban superadas las primeras amenazas y se había logrado el derrocamiento del anterior monarca, se percibía en determinados sectores nobiliarios la inestabilidad del nuevo gobierno.

Sin duda alguna, el acontecimiento más importante que se produjo durante el reinado de Sisenando fue la celebración del Concilio IV de Toledo, abierto solemnemente por el monarca el 5 de diciembre del año 633 con una nutrida representación episcopal (sesenta y dos obispos y siete presbíteros). Isidoro de Sevilla fue el encargado de presidirlo y a él cabe atribuirle toda la doctrina política y las medidas religiosas aprobadas en sus sesiones. Los padres conciliares atendieron a cuestiones disciplinarias y a diversos aspectos relacionados con la administración eclesiástica. Prestaron también atención al problema judaico, pronunciándose sobre el criterio que a partir de esos momentos habría de adoptar la Iglesia frente a los judíos convertidos por la fuerza en tiempos de Sisebuto que habían vuelto a sus antiguas prácticas, que no fue otro que el de obligarlos a permanecer en la fe cristiana a pesar de que ésta no se hubiera adquirido, como habría sido deseable, por medio de la persuasión. A instancias del propio monarca, abordaron igualmente asuntos de doctrina política, dando prioridad a aquellos relacionados con la inviolabilidad de la figura regia y la preservación de la unidad del reino.

▶ Fragmento de relieve con crismón de cuyos extremos penden el alfa y la omega. Procedente de una basílica visigoda de Mérida. Siglos VI-VII. Parador de Mérida. Fotografía del autor.

Resulta paradójico que uno de los principales objetivos del concilio fuese la legitimación de la rebeldía y el acceso irregular al poder de Sisenando cuando precisamente los padres conciliares aprobaron al mismo tiempo en sus sesiones medidas tendentes a evitar nuevos actos de violencia que pusiesen en peligro el poder de los reyes y dañasen gravemente la estabilidad del reino. El canon 75 comienza reafirmando el carácter sagrado del juramento de fidelidad (*sacramentum*) debido al rey. Dado que su violación equivaldría a una traición a Dios conllevaría automáticamente la pena de excomunión. El carácter sagrado de la realeza venía determinado por la elección divina del monarca, razón por la que los obispos conciliares insistieron en el carácter inviolable del monarca: «no toquéis a mis ungidos» (*nolite tangere Christos meos*) sentenciaron los padres de este concilio, evocando las palabras bíblicas reservadas a David y a los otros reyes de Israel. De hecho, es probable que el acto ritual de la unción regia por el que la Iglesia sancionaba la elección divina se instituyera entonces por primera vez como parte central de la ceremonia de coronación de los reyes visigodos. El mismo canon establecía, además, que estos debían morir de forma natural y que sus sucesores habrían de ser elegidos por el conjunto del pueblo, es decir, por la nobleza y los obispos.

En las actas del concilio subyacen ciertas tensiones sociales provocadas por la corrupta aplicación de la ley en los tribunales de justicia y la subyugación insoportable a la que muchos poderosos sometían a las clases sociales más

desfavorecidas. Convertidos una vez más en los protectores de los pobres, los obispos adquieron entonces la facultad de amonestar a los nobles que abusaban impunemente de su autoridad, y de acudir a la del rey en caso de que estos no mostrasen signo alguno de suavizar su severidad. Es posible, en este sentido, que algunos grandes propietarios hubiesen aplicado injustamente una presión excesiva sobre sus dependientes ocasionando así un malestar social que no podía ser ignorado por las autoridades del reino.

Aunque no poseemos muchos más datos sobre su reinado, parece que a lo largo del mismo Sisenando fue tensando cada vez más sus relaciones con la Iglesia. Si bien es cierto que plegó su voluntad a la de los padres conciliares en cuanto a los asuntos religiosos que resultaron prioritarios para aquéllos en los debates del concilio, no puede ignorarse el hecho de que se inmiscuyó con frecuencia en el nombramiento de los propios obispos, a pesar de que el canon 19 de dicho concilio establecía claramente que esa función correspondía exclusivamente al clero, al pueblo cristiano y a los demás obispos de la provincia. Fuentes posteriores le recordarán como un monarca ortodoxo aunque enérgico en sus relaciones con la jerarquía eclesiástica. También pasaría a la posteridad por haber sido un usurpador.

Sisenando murió el 12 de marzo del año 636. Aunque parece que su sucesor **Chintila** (636-639) fue elegido sin mayores problemas con el consenso de nobles y obispos conforme al reciente procedimiento establecido en el Concilio IV de Toledo, la inmediata convocatoria de uno nuevo —celebrado apenas

Concilio V de Toledo (636), c. 3:

De reprobatione personarum quae prohibentur adipiscere regnum.
Inexpertis et nouis morbis nouam decet inuenire medelam. Quapropter, quoniam inconsideratae quorundam mentes et se minime capientes, quos nec origo ornat nec uirtus decorat, passim putant licenterque ad regiae maiestatis peruenire fastigia, huius rei causa nostra omnium cum inuocatione diuina praefertur sententia, ut quisquis talia meditatus fuerit, quem nec electio omnium prouehit nec Goticae gentis nobilitas ad hunc honoris apicem trahit, sit consortio catholicorum priuatus et diuino anathemate condemnatus (ed. F. Rodríguez).

De la exclusión de aquellas personas a las que queda vedado alcanzar el trono.
Se deben buscar nuevas medicinas para las enfermedades desconocidas y nuevas. Y porque inconsiderablemente los ánimos de algunos que no caben en sí y a los que no adorna su linaje ni acredita su virtud, creen aquí y allá poder lícitamente alcanzar la cumbre del poder real, por esto se promulga, invocando al cielo, nuestra común decisión: Que si alguno al que no eleve el voto común, ni la nobleza de la raza goda le conduzca a este sumo honor, tramare algo parecido, sea privado del trato de los católicos, y condenado con el anatema de Dios (trad. J. Vives).

► Triente de oro. Chintila (636-639). Real Academia de la Historia (Madrid). Fuente: A. Canto García, F. Martín Escudero y J. Vico Monteoliva, *Monedas visigodas (Catálogo del Gabinete de Antigüedades),* Real Academia de la Historia, Madrid, 2002, pp. 158-159.

tres meses después de su subida al trono— dedicado casi exclusivamente al establecimiento del correcto procedimiento sucesorio, denotaría una evidente falta de seguridad en el nuevo monarca. Los obispos aprobaron en el Concilio V de Toledo (636) varias disposiciones para evitar en el futuro la usurpación del poder legalmente establecido y preparar la promoción de los candidatos a la sucesión regia de forma que las decisiones tomadas y las concesiones otorgadas por el monarca no fuesen inmediatamente revocadas a su muerte por su sucesor y, en concreto, para que sus herederos no fuesen después despojados de los bienes adquiridos de forma legítima. Con la intención de reforzar estas decisiones, se determinó que en los concilios venideros se leyese obligatoriamente el canon 75 del Concilio IV de Toledo. Asimismo, se recordó que sólo los nobles godos podían ser elegidos para subir al trono, cerrando así cualquier eventual aspiración que pudiese surgir entre los miembros de la aristocracia hispanorromana.

Tan solo dos años después, el mismo Chintila volvió a reunir a los obispos del reino en un nuevo concilio, el VI de Toledo (638). En esta ocasión estuvieron representadas cincuenta y tres sedes episcopales, más del doble que en el anterior sínodo. A pesar de que se aprobó un número mayor de cánones relacionados con aspectos estrictamente religiosos, organizativos y disciplinarios que afectaban particularmente a la Iglesia visigoda, como la tajante condena de la simonía, la confirmación de las precedentes medidas antijudías o la proclamación de un símbolo de fe de profundo alcance teológico, se volvieron a repetir, aunque esta vez de una forma más desarrollada, las disposiciones de protección a la figura del rey y su familia que ya habían sido dictadas en la asamblea eclesiástica anterior del año 636. Capítulo aparte merecen las decisiones tomadas por los padres conciliares sobre los bienes de la Iglesia concedidos por los príncipes: se afirma que son intocables porque incluso es más justo que las «iglesias de Dios» conserven sus riquezas antes que aquellos súbditos que

fielmente han servido a los reyes. Su justificación, según palabras del propio concilio, se hallaba en el hecho de que los bienes otorgados a las iglesias servían para alimentar a los pobres y no para su propio provecho como sucedía con los bienes que poseían los individuos particulares por muy fieles que hubiesen sido al monarca reinante. Otros cánones, sin embargo, fueron redactados expresamente para revalidar, una vez más, el carácter inviolable de la figura regia y de su descendencia, así como la debida preservación de sus riquezas. Se estableció además que cualquier atentado contra la vida del rey fuese obligatoriamente vengado por su sucesor, ya que, en caso contrario, éste sería considerado cómplice del magnicidio. Por último, los obispos trataron, de nuevo, el controvertido tema de la sucesión, añadiendo impedimentos para alcanzar el trono como haberlo usurpado tiránicamente, haber sido tonsurado bajo hábito religioso o haber sido vergonzosamente decalvado (un castigo que, dependiendo de la gravedad del delito, consistía en el rasurado completo de la cabeza o incluso en la sangrienta operación de arrancar el cuero cabelludo) y tener, naturalmente, origen servil o extranjero (c. 17).

Al igual que su predecesor, Chintila se mostró autoritario con los obispos de la sede regia, imponiéndoles la ordenación de ministros que sus colegas consideraban indignos del oficio. Sin embargo, es posible que tales decisiones no las tomase por propia iniciativa, sino por instigación o influencia de otros poderosos obispos, como por ejemplo, **Braulio de Zaragoga** (631-651) quien, tras la muerte de Isidoro de Sevilla, se convirtió en el prelado con mayor prestigio y poder dentro de la Iglesia hispana y colaboró estrechamente con el monarca en las medidas represivas contra los judíos y en el propio diseño de los dos últimos

Concilio VI de Toledo (638), c. 12:

Prauarum audacia mentium saepe aut malitia cogitationum aut causa culparum refugium appetit hostium; unde quisquis sacrator causarum exstiterit tali uirtute se nitens defendere aduersariorum et patriae uel gentis suae detrimenta intulerit rerum, in potestate principis ac gentis deductus, excommunicatus et retrusus, longinquioris paenitentiae legibus subdatur. Quod si ipse mali sui prius reminiscens ad ecclesiam fecerit confugium, intercessu sacerdotum et reuerentia loci regia in eis pietas reseruetur comitante iustitia (ed. F. Rodríguez).

La audacia de los perversos corazones, o la malicia de los pensamienrtos, o la conciencia culpable, busca refugio entre los enemigos. Por lo cual, cualquiera que cometiere alguno de estos delitos reforzando el poder de los adversarios y causando algún daño en los bienes a su patria, o a su pueblo, si volviere bajo la jurisdicción del Rey o de la nación, excomulgado y recluido será sometido a las obligaciones de una larga penitencia. Pero si él mismo, arrepintiéndose de su maldad, se acogiere a la iglesia, por intercesión de los obispos y reverencia al lugar obtendrá la piedad real pero sin faltar a la justicia (trad. J. Vives).

► Triente de oro. Tulga (639-642). Real Academia de la Historia (Madrid). Fuente: A. Canto García, F. Martín Escudero y J. Vico Monteoliva, *Monedas visigodas (Catálogo del Gabinete de Antigüedades)*, Real Academia de la Historia, Madrid, 2002, pp. 164-165.

concilios toledanos. Desconocemos si esa ascendencia sobre el monarca pudo anular de alguna forma su personalidad o si ésta era de naturaleza débil. En todo caso, es posible que sus enemigos percibieran que su gobierno se debatía entre la «obligada» imposición y la inseguridad. No es de extrañar, por tanto, que durante su reinado los conatos de usurpación y las rebeliones fuesen constantes. Al menos esta es la impresión que ofrece el canon 12 del último concilio, el VI de Toledo, en el que aparecen mencionados los expatriados y reos de alta traición que, con perverso corazón, habían causado graves daños a la patria y al pueblo de los visigodos.

A pesar de que los dos concilios celebrados durante su reinado habían decretado la forma electiva de acceder al trono y aprobado medidas restrictivas para salvaguardar dicho procedimiento, Chintila no tuvo reparo alguno en ignorarlas al proponer como sucesor a su hijo, el jovencísimo **Tulga** (639/640-642). Es cierto que, a la muerte de su padre, siendo aún un niño, fue aceptado momentáneamente por la nobleza y la jerarquía eclesiástica; sin embargo, iniciado el tercer año de su efímero reinado, fue depuesto por Chindasvinto y tonsurado como clérigo para apartarlo definitivamente del trono según se había prescrito recientemente en el último concilio toledano. El nuevo rey contaba, en cambio, con el apoyo de uno de los sectores más poderosos de la nobleza goda. No obstante, según cuenta la *Crónica del Pseudo-Fredegario*, su reinado se inauguró con la purga de todos aquellos altos dignatarios (*primates*) y nobles de menor rango (*mediocres*) que habían mostrado alguna reticencia a su llegada al trono. Según esta fuente, mandó ejecutar a doscientos miembros de la alta nobleza y a quinientos individuos pertenecientes a un rango social inferior. Desterró, además, a algunos otros elementos incómodos para su régimen, confiscando los bienes de todos aquellos a los que golpeó su ira. Tales riquezas fueron entregadas, junto con las mujeres e hijos de los caídos en desgracia, a los *fideles* al monarca. Comenzaba así una nueva etapa en el reino visigodo de Toledo.

Selección bibliográfica

Arce, J., «Enemigos del orden godo en *Hispania*», en R. González Salinero (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Signifer, Madrid, 2013, pp. 243-255.

Besga Marroquín, A., *Consideraciones sobre la situación política de los pueblos del norte de España durante la época visigoda del Reino de Toledo*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1983.

Castellanos, S., *Los godos y la cruz. Recaredo y la unidad de Spania*, Alianza, Madrid, 2007.

—, «*Astures*, *Cantabri*, *Vascones*. The Peoples of the Spanish North during the Late and Post-Roman Period», en F. Curta (ed.), *Neglected Barbarians. The Smaller Barbarian Peoples of Early Medieval Europe*, Brepols, Turnhout, 2010, pp. 479-502.

Cazier, P., *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Beauchesne, Paris, 1994.

Campos Mendez, I., «La conversión de Recaredo: La unificación de la monarquía visigoda en torno al catolicismo», *Almogaren*, 26, 2000, pp. 115-127.

Cores, G. y Casariego, A., «Nota sobre la moneda de Recaredo II», *Numisma*, 192-193, 1985-1986, 39-46.

D'Abadal i de Vinyals, R., *Del reino de Tolosa al reino de Toledo* (Dircurso leído el día 27 de noviembre de 1960), Real Academia de la Historia, Madrid, 1960.

Delgado, M. «Sisenando Mártir e Beja sua pátria», *Arquivo de Beja*, 3, 1946, pp. 352-362.

Dell'Elicine, E., «Si queremos evitar la ira divina: impacto y vicisitudes del proyecto eclesiológíco de Isidoro de Sevilla (*c.* 630-690)», *Espacio, Tiempo y Forma, III. Historia Medieval*, 24, 2011, 69-90.

Díaz y Díaz, M. C., «Los Discursos del Rey Recaredo: el "Tomus"», en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589-1989*, Arzobispado de Toledo, Toledo, 1991, pp. 223-236.

Diesner, H. J., *Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien*, Verlag Trier, Spee, 1978.

Drews, W., «Goten und Römer als Gegenstand der Historiographie bei Isidor von Sevilla», *Saeculum*, 53, 2002, pp. 1-20.

Fontaine, J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Études Augustiniennes, Paris, 1983[2] (orig. 1959) (3 vols.).

—, «Isidoro de Sevilla, padre de la cultura europea», en J. M.ª Candau, F. Gascó y A. Ramírez de Verger (eds.), *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1990, pp. 259-286.

—, «Isidoro de Sevilla frente a la España bizantina», en J. M. Gurt i Núria Tena (ed.), *V Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2000, pp. 29-40.

—, *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos* (trad. M. Montes), Encuentro, Madrid, 2002 (org. Paris, 2000).

García Moreno, L. A., «La España de Recaredo. Sociedad y economía», *Historia 16*, 175, 1989, pp. 13-20.

García Moreno, L. A., «La coyuntura política del III Concilio de Toledo: una historia larga y tortuosa», en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589-1989*, Arzobispado de Toledo, Toledo, 1991, pp. 271-296.

—, «La oposición de Suintila. Iglesia, monarquía y nobleza en el reino visigodo», *Polis*, 3, 1991, pp. 13-24.

Gómez Cobo, A., «Matizaciones teológicas y políticas de Leandro de Sevilla a los discursos de Recaredo en el Concilio III de Toledo», *Carthaginensia*, 15, 1999, pp. 1-30.

—, «El tema de la unidad en la *Homelia* de Leandro de Sevilla: recursos literarios centrados en el léxico», *Myrtia*, 26, 2011, pp. 83-104.

—, «Metáforas para la unidad en la *Homelia in laude Ecclesiae* de Leandro de Sevilla», *Carthaginensia*, 27, 2011, pp. 247-276.

—, «La unidad de la iglesia y la unidad de los pueblos en la *Homelia in Laude Ecclesiae* de Leandro de Sevilla. Recursos retóricos y valoración», *Verdad y Vida*, 68, 2010, pp. 39-85.

González Blanco, A., «El decreto de Gundemaro y la historia del siglo VII», *Antigüedad y Cristianismo*, 3, 1986, pp. 159-166.

González Fernández, J. (ed.), *San Isidoro. Doctor de las Españas*, Fundación El Monte, Sevilla, 2003.

González Salinero, R., «Confronting the Other: Pagans, Romans, Barbarians, Heretics and Jews», en A. Fear y J. Wood (eds.), *Brill Companion to Isidore of Seville*, E. J. Brill, Leiden, 2017 (en prensa).

Hen, Y., «Music of the Heart: The Unusual Case of King Sisebut», en *Idem*, *Roman Barbarians. The Royal Court and Culture in the Early Medieval West*, Palgrave MacMillan, Hampshire/New York, 2007, pp. 124-152.

—, «A Visigothic King in Search of an Identity: Sisebutus *Gothorum gloriosissimus princeps*», en R. Corradini, M. Gillis, R. Mckitterick e I. Van Renswoude (eds.), *Ego Trouble. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, 2010, pp. 89-99.

Hillgarth, J. N., «La conversión de los visigodos. Notas críticas», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 34, 1961, pp. 21-46.

Lof, L. J. van der, «Der Mäzen König Sisebutus und sein 'De Eclipsi Lunae'», *Revue des Études Augustiniennes*, 18, 1972, pp. 145-151.

Martín Iglesias, J. C., «Verdad histórica y verdad hagiográfica en la *Vita Desiderii* de Sisebuto», *Habis*, 29, 1998, pp. 291-301.

Martín Viso, I.: «Configuración de un espacio de frontera: propuestas sobre la Vasconia tardoantigua», en U. Espinosa y S. Castellanos (eds.), *Comunidades locales y dinámicas de poder en el norte de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía*, Universidad de La Rioja, Logroño, 2006, pp. 101-139.

Martyn, J. R. C., *Saint Leander, Archbishop of Seville*, Lexington Books, Lanham (Maryland), 2009.

Mellado Rodríguez, J., «Nuevas dudas sobre las relaciones monarquía-episcopado en época de Recaredo», en *Actas del I Congreso Nacional de Latín Medieval*, Universidad de León, León, 1995, pp. 329-336.

—, «Competencia episcopal en la política judicial y fiscal de Recaredo: hacia una revisión», en *Actas del III Congreso Andaluz de Estudios Clásicos. El mundo mediterráneo (siglos III–VII)*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1999pp. 401-409.

—, *La conversión de los visigodos y las relaciones Iglesia-Estado. Nueva lectura de las fuentes*, Instituto de Academias de Andalucía, Córdoba, 2000.

Navarro Cordero, C., «El Giro Recarediano y sus implicaciones políticas: el catolicismo como signo de identidad del Reino Visigodo de Toledo», *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 5, 2000, pp. 97-118.

Nelson, J., «À propos des femmes royales dans les rapports entre le monde wisigothique et le monde franc à l'époque de Reccared», en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589-1989*, Arzobispado de Toledo, Toledo, 1991, pp. 465-476 (= en *Idem*, *Rulers and Ruling Families in Early Medieval Europe. Alfred, Charles the Bald and Others*, Variorum, Aldershot, Ashgate, 1999).

—, «El significado del Concilio III de Toledo en la historia hispánica y universal», en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589-1989*, Arzobispado de Toledo, Toledo, 1991, pp. 325-332.

Ramos-Lissón, D., «Grégoire le Grand, Léandre et Reccarède», en *XIX Incontro di studiosi dell'antichità. Gregorio Magno e il suo tempo*, Institutum Patristicum *Augustinianum*, Roma, 1991, vol. 1, pp. 187-198.

Recchia, V., «Ancora sul *Carmen de Luna* di Sisebuto di Toledo», *Invigilata Lucernis*, 20, 1998, pp. 201-219.

Saitta, B., «La conversione di Recaredo: necesità politica o convinzione personale», en *Concilio III de Toledo, XIV Centenario 589-1989*, Arzobispado de Toledo, Toledo, 1991, pp. 375-384.

Sardinha, C. «A importancia do 'exemplum' davídico na teologia política alto-medieval: a conversão de Recaredo e as orígens da 'ordinatio regis' visigótica», *Humanística e Teologia*, 26, 2005, pp. 78-122.

Sayas Abengochea, J. J., «La actitud de los vascones frente al poder en época visigoda», *Memorias de Historia Antigua*, 8, 1987, pp. 63-73.

Scheibelreiter, G., «Der fromme König und die böse Königin, Sisebut und seine *Passio Desiderii*», *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 118, 2010, pp. 8-26.

Séjourné, P., *Le dernier père de l'Église. Saint Isidore de Séville: son role dans l'histoire du droit canonique*, Gabriel Beauchesne, Paris, 1929.

Stach, W., «König Sisebut, ein Mäzen des isidorianischen Zeitalters», *Die Antike*, 19, 1943, pp. 63-76.

Valverde Castro, M.ª R., «*Comenciolus, magister militum Spaniae, missus a Mauricio Augusto contra hostes barbaros*. The Byzantine Perspective of the Visigothic Conversion to Catholicism», *Romanobarbarica*, 14, 1996-1997, pp. 289-306.

Velázquez Soriano, I., «El *suggerendum* de Tarra a Recaredo», *Antiquité Tardive*, 4, 1996, pp. 291-298

Tema 3

Reino visigodo católico, II: El fortalecimiento de un poder regio de tendencia reformista

Sinopsis

Aun sin renunciar al ya iniciado proceso de sacralización de la monarquía, Chindasvinto (642-653) impondrá con su autoritario gobierno la tendencia a fortalecer la posición de la corona frente a las tradicionales ambiciones de la nobleza valiéndose del eficaz recurso que le proporcionaba su incontestable potestad legislativa. En la misma línea reforzó las fuentes de riqueza de las que se nutría la monarquía asegurando los ingresos y saneando la hacienda regia a través de una mayor eficacia de la burocracia patrimonial integrada por «siervos fiscales». Algunos de ellos fueron, además, habilitados para ocupar cargos públicos con la clara intención de contrarrestar el excesivo peso de la nobleza tradicional en los puestos de elevada responsabilidad político-administrativa del reino. Con la asociación en el año 649 de su hijo Recesvinto al trono cercenó a la aristocracia goda cualquier posibilidad de aspirar al poder regio mediante el procedimiento electivo establecido por la tradición política visigoda. Tras el período de corregencia y una vez sofocado el intento de usurpación del noble Froya, el reinado de Recesvinto (653-672) comenzó con la declarada voluntad de recuperar la colaboración en la dirección del reino, tanto de la jerarquía eclesiástica como de los sectores más destacados de la nobleza goda. Por ello, reintegró en su corte a los aristócratas y obispos que habían sido represaliados por su padre y, al mismo tiempo, aceptó parte de las exigencias reclamadas por los próceres del reino sobre las necesarias limitaciones que debían imponerse al desmedido engrandecimiento patrimonial de su dinastía. Su programa de gobierno quedó reflejado en el importante Concilio VIII de Toledo (653). A la élite política e intelectual del reino allí presente encargó el rey la finalización del nuevo código de leyes, el *Liber Iudiciorum*, que sería publicado al año siguiente con un alto grado de consenso entre los poderosos del reino. Sin embargo, conforme fue afianzándose en el trono, el distanciamiento de Recesvinto de la Iglesia y de la nobleza fue cada vez mayor. Después de la celebración del Concilio X de Toledo (656), en el que se dirimieron asuntos de menor importancia que sólo afectaban a la provincia eclesiástica de la *Gallaecia*, no volvió a permitir la reunión de ninguna otra asamblea conciliar en Toledo. A su muerte en el año 672, dejaba un reino gobernado por una monarquía fuerte y autoritaria en cuyo seno albergaba, sin embargo, el malestar de una nobleza que había sabido mantener de forma latente su sempiterno carácter levantisco.

Aunque la elección del nuevo rey Wamba (672-680) había sido aparentemente modélica conforme al procedimiento establecido en el canon 75 del Concilio IV de Toledo (633), la rebelión de Paulo (673) revelaba una tensión de fuerzas contrarias a la institución monárquica que, tal y como se demostró con el deshonroso ajusticiamiento de los culpables de esta sedición, sólo podía rebajarse

con la aplicación tajante de una política represiva que lograra amedrentar a la recalcitrante nobleza. Ese mismo año el rey publicaría una ley militar por la que obligaba con severas penas a los jefes militares a acudir con sus comitivas privadas a defender el reino de los enemigos, tanto externos como internos, cuando el monarca lo requiriese. Esta actitud autoritaria se extendió también a la Iglesia, ganándose así en la última etapa de su reinado el desfavor de su jerarquía, la cual participó de forma indirecta en la maniobra política por la que, al ser tonsurado y vestido con el hábito religioso, fue apartado del trono. Por ello, su sucesor Ervigio (680-687) consideró más prudente recuperar el apoyo perdido de la Iglesia y la nobleza del reino rebajando la política fuertemente centralista de su predecesor. Egica (687-702), sin embargo, volvió a la vía de las imposiciones que tanto resentimiento habían generado en los sectores más críticos de la nobleza e Iglesia visigodas. Sufrió una revuelta encabezada esta vez por Sisberto, obispo metropolitano de Toledo. En busca de una mayor seguridad en su poder regio, cuatro años antes de su muerte asoció a su hijo Witiza (698/702-710) al trono, quien fue ungido de forma insólita estando aún vivo su padre. Su gobierno en solitario se caracterizaría por la decidida voluntad de congraciarse con la aristocracia que tan duramente había sido tratada por su antecesor.

La elección de Rodrigo (710-711) como nuevo rey visigodo provocó la oposición de los hijos de Witiza, abocando al reino a una guerra civil, momento que las tropas musulmanas comandadas por Tariq aprovecharon para invadir la Península Ibérica. Tras la muerte del rey visigodo durante la conocida batalla de Guadalete, los musulmanes se apoderaron con facilidad de las principales ciudades del reino e impulsaron al mismo tiempo una política de pactos suscritos con los magnates locales visigodos que, como en el caso del *comes* o *dux* Teodomiro, favoreció la estabilidad del dominio musulmán en la Península, así como el rápido proceso de asimilación de una buena parte de su población tras la desaparición definitiva del poder central visigodo.

a) Chindasvinto y Recesvinto (642-672)

Un reinado autoritario

Una vez derrocado Tulga, **Chindasvinto** (642-653) se hizo elegir rey en *Pampalica* (posiblemente la actual localidad burgalesa de Pampliega). Su proclamación oficial tendría lugar unos pocos días después en Toledo. Las severas medidas represivas tomadas por el nuevo monarca apenas inaugurado su reinado, al que había accedido siendo casi octogenario, inducen a pensar que tuvo que hacer frente a alguna conspiración en su contra. En todo caso, parece que resultaron ser bastante eficaces, pues en los siguientes treinta años apenas existen noticias, salvo las referidas al efímero y fallido intento de usurpación de Froya en tiempos de su hijo Recesvinto, sobre insurrecciones que supusiesen una seria amenaza para la estabilidad del trono. Tan drásticas medidas sirvieron, además, para eliminar a un amplio sector de la nobleza que pudiera acreditar un origen germánico, condición inexcusable para alcanzar el trono, y para asegurar, mediante el generoso reparto de los bienes confiscados procedentes de las familias damnificadas, la adhesión incondicional de todos aquellos notables que le habían sido fieles.

Ahora bien, esta implacable demostración de fuerza requería una adecuada cobertura legal. Por ello, menos de dos años después, Chindasvinto decretó la persecución de quienes conspirasen o se alzasen en armas contra el rey con una ley retroactiva por la que se les condenaba a muerte y a la confiscación de bienes (*Lex Visig.*, II, 1, 8). El rigor de la norma era tal que se impedía el perdón para los reos de conspiración que hubiesen sido condenados en firme, dejando abierta la posibilidad del indulto a costa de la pena de ceguera solamente al rey, los obispos y los dignatarios de palacio. Además, con el fin de asegurar el cumplimiento de la ley, el monarca exigió su expreso juramento a los altos mandatarios del *Officium Palatinum* y a los restantes miembros de la nobleza, así como a los jueces y a la jerarquía eclesiástica, algunos de cuyos

▶ Triente de oro. Chindasvinto (642-653). Real Academia de la Historia (Madrid). Fuente: A. Canto García, F. Martín Escudero y J. Vico Monteoliva, *Monedas visigodas (Catálogo del Gabinete de Antigüedades),* Real Academia de la Historia, Madrid, 2002, pp. 168-169.

obispos habían sido sospechosos de haber estado involucrados en las conspiraciones. A pesar de que ciertos prelados no habían prestado todavía el obligado juramento, la Iglesia mostró su aquiescencia a esta norma dos años después en el Concilio VII de Toledo (646). Los obispos allí reunidos decretaron la privación del cargo y la excomunión perpetua (extendida también a los laicos culpables) de aquellos clérigos que incurrieran en los crímenes que tan duramente castigaba dicha ley, recordando además la obligación de respetar el juramento de fidelidad debido al legítimo monarca. La ausencia regia en este concilio induciría a pensar que Chindasvinto apenas concedía valor a las decisiones político-religiosas tomadas en las asambleas eclesiásticas, confiando mucho más en la fuerza que la voluntad real confería a la legislación civil. Este comportamiento, que respondía de alguna forma a una calculada «laicización» de su política de gobierno, provocó enormes tensiones con la Iglesia, sobre la que pretendió imponerse a través de la utilización de todos los instrumentos legales a su alcance. Prueba de ello fue la promulgación de una ley por la que sancionaba con enormes multas a los obispos que no compareciesen a las citaciones judiciales (*Lex Visig.*, II, 1, 19) y otra en la que se negaba el derecho de asilo a la Iglesia para el caso de aquellos que hubiesen cometido homicidio o fuesen acusados de realizar prácticas mágicas (*Lex Visig.*, VI, 5, 16). Asimismo, en no pocas ocasiones mostró su firmeza ante la jerarquía eclesiástica inmiscuyéndose incluso en los nombramientos episcopales. Especial cuidado puso en la designación de los obispos que habrían de ocupar las sedes metropolitanas (sobre todo la toledana), lo que llevó a un abierto enfrentamiento con Eugenio I de Toledo, obispo al que, paradójicamente, él mismo había nombrado como metropolitano de la ciudad regia. Daba la impresión de que Chindasvinto deseaba controlar los puestos de mayor autoridad dentro de la Iglesia al tiempo que limitaba el poder del alto clero toledano y especialmente el que había adquirido en los últimos tiempos el monasterio de Agali, de donde

Lex Visigothorum, II, 1, 8:

De his, qui contra principem vel gentem aut patriam refugi sive insulentes existunt.

Quantis actenus Gotorum patria concussa sit cladibus, quantisque iugiter quatiatur istimulis profugorum hac nefanda supervia deditorum, ex eo pene cunctis est cognitum, quod et patrie diminutionem agnoscunt, et hac hoccasione potius quam expugnandorum hostium externorum arma sumere sepe conpellimur. Ut ergo tam dira temeritas tandem victa depereat, et in huiusmodi transgressoribus manifesta iscelera non relinquantur ulterius inpunita, hac omne per evum valitura lege sancimus, ut quieumque ex tempore reverende memorie Chintilani principis usque ad annum Deo favente regni nostri secundo vel amodo et ultra ad adversam gentem vel extraneam partem perrexit sive perrexerit aut etiam ire voluit vel quandoque voluerit, ut sceleratissimo ausu contra gentem Gotorum vel patriam ageret [...] *aliquid agere vel disponere videtur, in necem vel abiectionem nostram sive subsequentium regum intendere* [...] *horum omnium scelerum vel unius ex his quisque reus inventus, et si nulla mortis ultione plectatur, aut effosionem perferat oculorum, secundum quod in lege hac hucusque fuerat constitutum, decalvatus tamen c flagella suscipiat et sub artiori vel perpetuo erit religandus exilio pene et insuper nullo umquam tempore ad palatini officii reversurus est dignitatem; sed servus principis factus et sub perpetua servitutis catena in principis potestate redactus, eterna tenebitur exilii religatione obnoxius* [...] (ed. K. Zeumer).

De aquellos que huyen del príncipe, del pueblo o de la patria, y de aquellos que se rebelan en su contra.

Con cuántas derrotas ha sido golpeada hasta ahora la patria de los godos, cómo es torturada continuamente por los latigazos de los prófugos, así como por la nefasta soberbia de los traidores, es cosa bien conocida de todos por el hecho que reconocen el empequeñecimiento de la patria y que nos veamos obligados a tomar las armas más por aquel motivo que no para atacar a los enemigos exteriores. Por tanto, para que desaparezca definitivamente esta funesta temeridad y para que los crímenes manifiestos de esta clase de transgresiones no queden de ahora en adelante sin castigo, decretamos, mediante esta ley que ha de valer para todos los siglos, que cualquiera que desde el tiempo del príncipe Quintiliano de venerable memoria, hasta el segundo año de nuestro reinado por la gracia de Dios, o desde el momento presente hasta siempre, se marche con un pueblo enemigo o a un lugar extraño, o bien se haya de marcharse o solamente que quiera o haya querido marcharse, de manera que con atrevimiento criminal actúe contra el pueblo o la patria de los godos, [...] y también, cosa que parece indigna de mencionar, si se descubriera o se hubiere descubierto que intentaba o había intentado nuestra muerte o nuestra caída o la de los reyes subsiguientes: [...] cualquiera que sea hallado culpable de todo estos crímenes o bien de uno solo de ellos, aunque no sea castigado con la pena de muerte o no sufra la privación de sus ojos, según había sido ordenado hasta ahora en esta ley, realmente, después de decalvado, que reciba cien azotes, que sea castigado con el exilio perpetuo y más alejado posible y que no pueda regresar nunca más a la dignidad de un cargo palatino; antes al contrario, convertido en siervo del príncipe y reducido a cadena perpetua de la servidumbre en poder del príncipe, permanecerá por siempre castigado con la pena del exilio [...] (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

► El rey Chindasvinto. *Códice Albendense o Vigilano* (año 976) conservado en la Biblioteca del Escorial (signatura d-I-2), f. 428. Fotografía anónima de Internet.

procedían los más insignes obispos de la sede regia. Se comprende, por tanto, que el sucesor de dicha sede, Eugenio II de Toledo, llegase a componer un poema en forma de epitafio en el que, recogiendo los principales vicios que Isidoro había atribuido a la figura del «tirano», acusaba a este rey de haber sido impío, injusto e inmoral.

En cambio, según se desprende de algunas de sus leyes, Chisdasvinto impulsó una decidida política de saneamiento de la hacienda regia, la cual se benefició indudablemente de las confiscaciones realizadas a la nobleza levantisca apenas iniciado su reinado y de un mayor control en la recaudación de impuestos. Prueba de ello es, sin duda, la calidad del numerario acuñado durante su reinado, considerablemente mejorada en la ley y peso de las monedas en comparación con los valores que presentaban las de épocas anteriores. Con la misma intención de reforzar el fisco, el monarca trató de evitar la enajenación del patrimonio regio. Para ello frenó la indiscriminada emancipación de los siervos por parte de los funcionarios (a veces llamados *vilici*, término con el que se conocían en el ámbito privado) que administraban las grandes propiedades pertenecientes a la corona (*Lex Visig.*, V, 7, 15-16) y fortaleció la burocracia patrimonial otorgando a los esclavos y libertos que ocupaban cargos de responsabilidad en palacio la facultad, equiparable a la de los hombres libres, de testificar en los juicios (*Lex Visig.*, II, 4, 4), evidentemente siempre a favor y en beneficio de la institución monárquica.

Consciente de la fuerza que la función legislativa otorgaba a la autoridad real, Chindasvinto emitió durante su reinado 98 leyes, las cuales serían diligentemente incorporadas al nuevo código que, a partir de la revisión de

los anteriores (principalmente el *Breviarium* de Alarico II y el *Codex revisus* de Leovigildo), encargó redactar a Braulio de Zaragoza, prelado que, desde hacía años, se había convertido en su más fiel e influyente consejero. Éste estructuró el borrador de la nueva compilación legal en títulos, pero no pudo finalizar la obra antes de morir en el año 651; la tarea sería completada tres años después por los juristas al servicio de Recesvinto con la publicación del *Liber Iudiciorum*. Llama la atención, no obstante, que, obviando la normativa vigente, fuese precisamente este obispo quien, en connivencia con la nobleza cortesana y una buena parte de la jerarquía eclesiástica perteneciente a su círculo de influencia, aconsejase al rey en el año 649 la asociación de su hijo Recesvinto al trono. Según la epístola que el propio Braulio dirigió al anciano monarca, la razón principal que le había impulsado a rogarle adoptar esta medida había sido el decidido apoyo que su hijo podía prestarle comandando sus ejércitos como elemento disuasorio frente a sus enemigos y en defensa de la paz del reino.

Una política aparentemente conciliadora

Tras la muerte de Chindasvinto en septiembre del año 653 se cierra la etapa de corregencia y se inicia el reinado en solitario de **Recesvinto** (649/653-672). La transición en el poder regio no estuvo exenta de ciertos problemas, ya que durante el verano de ese mismo año el heredero al trono tuvo que hacer frente a una rebelión encabezada por un noble visigodo llamado **Froya**, para quien parece que, en contra de la opinión que había expuesto Braulio de Zaragoza, pesaba más el fin próximo del anciano rey que la supuesta fuerza militar de su hijo. Pronto habría de comprobar cuán equivocado estaba. A pesar de haber reunido un poderoso ejército formado por numerosos exiliados —quizás él mismo lo fuera— y de haberse procurado el apoyo de los vascones, con los que saqueó amplias regiones del norte peninsular en torno al valle del Ebro llegando incluso a asediar la ciudad de Zaragoza, fue finalmente vencido por las tropas de Recesvinto, quien acabó inmediatamente con su vida y con la insurrección que durante tan breve espacio de tiempo había dirigido.

Pocos meses después, Recesvinto convocó el Concilio VIII de Toledo, cuyas sesiones se abrieron el 16 de diciembre de ese mismo año (653). Por primera vez, a excepción del Concilio III de Toledo (589), asistieron junto a la mayoría del episcopado, los dignatarios de palacio. Su presencia a partir de entonces sería habitual en los concilios toledanos como señal de cohesión de la Iglesia y la nobleza en los asuntos de Estado. Teniendo presentes los recientes acontecimientos, el concilio consideró oportuno revisar la política represiva impulsada por Chindasvinto respecto a los implicados en crímenes

▶ Triente de oro. Recesvinto (649-672). Real Academia de la Historia (Madrid). Fuente: A. Canto García, F. Martín Escudero y J. Vico Monteoliva, *Monedas visigodas (Catálogo del Gabinete de Antigüedades),* Real Academia de la Historia, Madrid, 2002, pp. 188-189.

de alta traición. Los asistentes a las sesiones del concilio atribuyeron el origen de la reciente rebelión al estado de tensión que la excesiva severidad del monarca anterior había generado entre los expatriados y represaliados por su supuesta participación en pasadas conjuras. En todo caso, los miembros allí representados tanto de la nobleza como del clero se mostraron inclinados hacia una política de reconciliación en la que primara la misericordia del rey sobre los efectos jurídicos que conllevaba el eventual incumplimiento del juramento de fidelidad hecho en nombre de Dios (canon 2). A continuación, el concilio expresó su malestar con el nuevo monarca al insistir, una vez más, en la forma legítima de acceso al trono a través de la elección en Toledo, o donde el rey hubiera muerto, por el clero y la nobleza palatina y no por la conspiración de unos pocos o la revuelta popular (canon 10). Es evidente, no obstante, que la norma fue reformulada pensando en el futuro sucesor del monarca, pues nadie en el concilio se atrevió a desautorizar a Recesvinto, menos aun cuando, en un claro gesto a favor de su legitimación, éste se presentó ante la asamblea reconociendo que había adquirido el poder únicamente por voluntad de su padre y sometiéndose humildemente a la decisión última de los obispos y magnates del reino. Naturalmente, la asamblea confirmó su corona. Por otro lado, convertido en alto tribunal, el concilio se pronunció sobre los bienes que fueron confiscados durante el reinado de Chindasvinto emitiendo un decreto en nombre del nuevo rey por el que se establecía la distinción clara entre el patrimonio particular del monarca y el que estaba asociado a la corona: mientras que el primero era privativo de los descendientes de Recesvinto, el segundo no podía separarse del tesoro regio de los visigodos. No cabía duda de que esta disposición respondía al interés que tanto el clero como la nobleza tenían en reducir la capacidad de acumulación de riquezas en una misma familia con el fin de evitar que el poder regio se perpetuara en un único linaje.

► El rey Recesvinto. *Códice Albendense o Vigilano* (año 976) conservado en la Biblioteca del Escorial (signatura d-I-2), f. 428. Fotografía anónima de Internet.

Concilio VIII de Toledo (653), c. 10:

Decimae collocutionis assensu molestis actibus —quos sagax indagatio pietati obuiare detexit— et non bene regendi licentiae –quam se mansuetudo impugnasse probauit– satis, ut opinamur, et lege gloriosi principis et ·decreto sanctae synodi huius contradictum esse conspeximus [...] *Erunt catholicae fidei assertores eamque et ab hac quae imminet Iudaeorum perfidia et a cunctarum haeresum iniuria defendentes. Erunt actibus, iudiciis et uita modesti. Erunt in prouisionibus rerum tam parci amplius quam extenti, ut nulla ui aut factione scripturarum uel definitionum qualiumcumque contractus a subditis uel exigant uel exigendos intendant. Erunt in conquisitis oblationis gratissimae rebus non prospectantes proprii iura commodi, sed consulentes patriae atque genti: de rebus congregatis ah eis ille tantum sibi uindicent partes quas ditauerit auctoritas principalis; rerum quaecumque inordinata reliquerint, hereditabunt gloriam successoris; propria eorum et ante regnum iustissime conquisita aut filii aut heredes capiant iure proximitatis* [...] (ed. F. Rodríguez).

En nuestro décimo acuerdo, hemos visto cómo oponerse con la ley del glorioso rey y el decreto de este Santo sínodo a los actos molestos, que una escrupulosa investigación descubrió ser contrarios a la piedad, y al abuso de no gobernar bien, el cual se probó estar en pugna con la mansedumbre [...] Serán [los reyes] seguidores de la fe católica, defendiéndola de esta amenazadora infidelidad de los judíos y de las ofensas de todas las herejías; serán modestos en sus actos, juicios y vida; en el acopio de cosas serán más bien parcos que largos, de modo que con ninguna violencia, o composición de escrituras, o de cualesquiera otras decisiones exijan de sus súbditos o pretendan exigir algún contrato, y en los regalos que les sean presentados como don agradecido no mirarán su propia utilidad, sino que tendran en cuenta ante todo los intereses de la patria y del pueblo; y de las cosas reunidas por los reyes, sólo reclamarán aquella parte que les haya otorgado la autoridad real, pero de todo aquello que hayan dejado, sin disponer en testamento, lo heredarán sus sucesores en el trono, a no ser sus bienes personales justamente adquiridos antes de su designación, que los recibirán sus herederos por razón de parentesco [...] (trad. J. Vives).

Los acuerdos tomados en este Concilio VIII de Toledo fueron sancionados por una ley de Recesvinto promulgada durante la celebración de sus sesiones, la cual sería después recogida igualmente en sus actas. En ella se determinaba que todos aquellos bienes obtenidos por los reyes visigodos, al margen de los recibidos por sucesión, donación y otros procedimientos regulados por el derecho privado, pasarían a formar parte inseparable del patrimonio de la corona que habría de transmitirse a los sucesores en el trono, añadiendo que, en adelante, ningún príncipe podría arbitrariamente privar a nadie de su patrimonio. Sin embargo, Recesvinto no hizo ninguna alusión a los bienes que habían sido confiscados por su padre, al tiempo que concedió valor retroactivo a la norma disponiendo que se aplicase a todas las riquezas adquiridas por la corona desde los inicios de la época de Suintila. La ley añadía que, a partir de entonces, cualquier donación voluntaria al rey fuese acompañada de una escritura en la que se hiciese constar que no había mediado coacción alguna. Ahora bien, en la práctica se asumían como buenas las actuaciones de sus predecesores y se validaban las confiscaciones de su padre, ignorándose en este caso la exigencia de devolución al patrimonio de la corona de la parte legal que le correspondía. Conscientes de la hábil maniobra del monarca, los obispos dejaron constancia en las actas conciliares de la diferencia entre lo que ellos habían demandado del rey y lo que éste finalmente había concedido. Este primer desencuentro quedaría de alguna manera evidenciado por la llamativa ausencia en dichas actas del habitual decreto regio de confirmación del concilio. La distancia que se produjo entre las pretensiones del rey al convocar esta asamblea y sus resultados fue muy significativa.

Efectivamente, en el discurso inicial ante los obispos y próceres reunidos en la misma, el rey había anunciado la intención de impulsar durante su reinado una política conciliadora con la Iglesia y la nobleza visigodas. A la primera devolvería la autoridad arrebatada por su padre en lo concerniente a los asuntos eclesiásticos y a la segunda la haría partícipe de las decisiones más importantes que afectasen a la estabilidad del reino, llegando a considerar a los nobles dignatarios de palacio como «compañeros en el gobierno». No cabe duda de que tales iniciativas reflejaban la enorme habilidad política de un monarca que deseaba comenzar su reinado con el apoyo incondicional de los sectores más poderosos de la sociedad visigoda. A cambio, tendría que compartir una parte del poder que, a costa de la tranquilidad política del reino, había absorbido hasta ese momento la institución monárquica. Sin embargo, no estaba dispuesto a desvirtuar los fundamentos del poder regio hasta el punto de que éste apenas pudiera reconocerse o imponerse en caso de necesidad sobre las fuerzas contrarias que tendían a debilitarlo. Por ello, era necesario establecer una clara jerarquía de

► Cimacio visigodo procedente de San Juan de Montealegre (S. Martín de Martes). León. Siglo VII. Palacio episcopal de Astorga. Fotografía del autor

poderes que fuese, a su vez, regulada por un firme ordenamiento jurídico. De ahí su empeño en completar la labor legislativa que hacía años había sido encomendada por su padre a Braulio de Zaragoza. La finalización del nuevo código de leyes fue asumida por la élite política e intelectual del reino, representada en el Concilio VIII de Toledo por cincuenta y dos obispos y once delegados correspondientes a sesenta y tres sedes episcopales, una docena de abades y casi una veintena de *illustres* pertenecientes al *Officium Palatinum*. Algunos meses después de la clausura de la asamblea conciliar fue finalmente promulgado el *Liber Iudiciorum* (654), un texto jurídico que, al haber sido elaborado de forma conjunta por los diferentes sectores que conformaban los círculos del poder visigodo, parece que contó con un alto grado de consenso.

No hay duda de que el legislador se benefició de las posibilidades que el nuevo código le ofrecía para fortalecer la autoridad monárquica, pero al mismo tiempo la vía jurídica le permitió configurar una serie de reformas administrativas que, sin desligarse del control regio, favoreciesen la delegación del poder a nivel territorial y a la vez diesen respuesta adecuada a las nuevas exigencias surgidas en el seno del cuerpo social del reino. En este sentido, eliminó la antigua distinción entre *militia armata* y *militia civilis* al asignar también a los mandos militares funciones de orden judicial. Así, por ejemplo, los *duces provinciarum* se convirtieron a partir de esta época en la instancia superior de justicia a nivel provincial, desplazando de esta función a los antiguos gobernadores civiles (*rectores*), que no tardarían en desaparecer. Y, de igual forma, concedió a los obispos un lugar destacado dentro del funcionamiento de la justicia regia al reconocerlos, por su autoridad intrínseca, como instancia de apelación.

En el año 656 Recesvinto convocó un nuevo concilio nacional, el X de Toledo (un año antes se había reunido en la sede regia un sínodo provincial de la Cartaginense que sería considerado impropiamente como el Concilio IX

de Toledo). A él asistieron tan sólo diecisiete obispos y cinco delegados episcopales. Salvo el primero de sus cánones, que reitera lo ya dispuesto sobre la inviolabilidad de los juramentos prestados a los reyes, el concilio se limitó a abordar temas de disciplina clerical. De hecho, el motivo principal de la reunión, a la que habían asistido obispos del entorno de la capital del reino junto con los prelados de la *Gallaecia*, fue la aprobación de sendos decretos condenando el comportamiento irregular de dos obispos de aquella provincia. El primero de ellos, Potamio de Braga, fue depuesto de su dignidad al haber reconocido en público que había cometido un delito de fornicación. El segundo, Ricimiro de Dumio, había incurrido, a ojos de los obispos, en una mala gestión de los bienes de su iglesia al haber sido excesivamente generoso con las donaciones realizadas a los pobres o con la entrega a algunos «siervos de la iglesia» de esclavos y otros bienes sin haber exigido compensación alguna por ello. Naturalmente, el concilio derogó tales iniciativas.

Concilio de Mérida (666), c. 3:

Quid sit observandum tempore quo rex in exercitu progreditur pro regis gentis aut patriae statu atque salute.

Quantum cum Dei iuvamine ratio competit ut rectitudinis regula ponatur in ecclesiastico ordine, tantum necessarium est ea excogitare et ordinare quae clementissimo domino nostro Reccesvintho rege fideliumque suorum gentis aut patriae debeant prosperitatem adferre. Ob hoc ergo instituit sanctum concilium, ut quandoque eum causa progredi fecerit contra suos hostes, unusquisque nostrum in ecclesia sua hunc teneat ordinem, ita ut omnibus diebus per bonam dispositionem sacrificium omnipotenti Deo pro eius suorumque fidelium atque exercitus sui salute offeratur, et divinae virtutis auxilium impetretur, ut salus cunctis a Domino tribuatur, et victoria illi ab omnipotenti Deo concedatur. Tamdiu hic ordo tenendus est quamdiu cum divino iuvamine ad suam redeat sedem. Quisquis huius institutionis modum implere distulerit, sciat se a suo metropolitano esse excomunicandum (ed. J. Vives).

Qué es lo que ha de guardarse cuando el rey sale de campaña con el ejército, por la defensa y seguridad del rey, del pueblo o de la patria.

Cuanto la razón nos impele con la ayuda de Dios a que se establezca en los asuntos eclesiásticos una norma recta, otro tanto es necesario que busquemos y ordenemos todo aquello que debe contribuir a 1a prosperidad del clementísimo señor nuestro, el rey Recesvinto, de la muchedumbre de sus súbditos y de la patria. Por esto, pues, manda el santo concilio que cuantas veces cualquier causa le hiciere salir en campaña contra sus enemigos, cada uno de nosotros observará en su iglesia las siguientes normas: Que todos los días, según regla conveniente, se ofrezca e1 Sacrificio a Dios omnipotente por su seguridad, la de sus súbditos y la de su ejército, y se pida el auxilio del divino poder para que el Señor conserve la vida a todos, y el omnipotente Dios conceda la victoria al rey. Estas normas se guardarán hasta que con la ayuda divina vuelva el rey a su sede, y cualquiera que descuidare el cumplir lo ordenado en esta norma, sepa que será excomulgado por su metropolitano (trad. J. Vives).

El hecho de que éste fuese el último de los concilios nacionales que se celebraron durante el reinado de Recesvinto, a pesar de que su gobierno se prolongara hasta el año 672, confirma el progresivo distanciamiento entre el rey y la Iglesia visigoda a medida que el monarca se fue afianzando cada vez más en el trono. Ni siquiera la legislación antijudía, que siempre era del agrado de la jerarquía eclesiástica, favoreció un acercamiento entre ambos poderes. Dicha legislación estuvo motivada tanto por razones ideológicas como puramente religiosas. El rey incluiría en su código medidas incluso más duras que las aprobadas por los obispos, eliminando cualquier circunstancia que permitiera relajar la presión sobre los judeoconversos. Si bien es cierto que no se podía dudar de la piedad personal del monarca, ya que, por ejemplo, en el año 661 mandó construir dentro de sus propiedades cerca de Palencia una bella iglesia consagrada a Juan Bautista, su celo religioso no fue suficiente para volverse a ganar el favor de la jerarquía eclesiástica. De hecho, tres años después de su fallecimiento, los obispos reunidos en el Concilio XI de Toledo (675) lamentaron no haber podido celebrar ninguna asamblea desde hacía dieciocho años al no contar con el preceptivo permiso regio. Es posible que, como medida de castigo por la pérdida de su apoyo incondicional, Recesvinto hubiese prohibido a la Iglesia reunirse en concilio expresamente en la ciudad de Toledo porque, en el año 666, consintió que los obispos de la Lusitania celebrasen un sínodo en Mérida. Allí aprobaron algunos cánones que, sin duda, serían del agrado del monarca, como el que decretaba que en todas las iglesias hubiese oficios rogando por su seguridad cuando saliese de campaña con el ejército (canon 3) o aquel otro en el que se le agradecía el cuidado vigilante con el que su gobierno se hacía cargo de los asuntos civiles y eclesiásticos (canon 23).

b) Últimos reyes visigodos

Una elección regia modélica

Según el obispo **Julián de Toledo** (679-690), Recesvinto murió en una villa conocida con el nombre de Gérticos, situada en territorio salmanticense, en septiembre del año 672. Gracias a su *Historia Wambae regis*, conocemos las circunstancias de la elección de su sucesor así como sus primeros años de reinado. Alegando que tenía una avanzada edad y que no se sentía capaz para hacerse cargo de los asuntos de gobierno, **Wamba** (672-680) se resistió a aceptar la corona y sólo accedió a ello cuando se vio realmente amenazado de muerte por los nobles cortesanos que allí mismo le habían elegido como candidato idóneo para ocupar el trono visigodo. Ciertamente, Wamba era un personaje importante en la corte de Recesvinto. Sobre él recayó en el año 656 la responsabilidad de

► *Tremissis* de Wamba (672-680). Ceca de Toledo. Museo de Jaén (n.º inv. CE/Nuo6625). Fuente: S. Cortes Hernández y E. Ocaña Rodríguez en R. García Serrano (ed.), *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo,* Empresa pública «Don Quijote de la Mancha», Toledo, 2007, p. 395.

transmitir al Concilio X de Toledo las disposiciones testamentarias de Martín de Braga, recordando que éste había responsabilizado de su cumplimiento a los sucesivos reyes. En la propia villa de Gérticos él mismo había sido el encargado de disponer las pompas fúnebres y el luto por la muerte del monarca.

Su cercanía a Recesvinto como hombre de confianza pudo haber sido decisiva en su elección como nuevo rey, aunque es posible también que su reticencia inicial a aceptar el poder regio obedeciese a una falta de unanimidad en el círculo del poder aristocrático más próximo al monarca fallecido. En todo caso, cualquier duda que albergase respecto a sus apoyos dentro de la nobleza visigoda quedaría inmediatamente disipada con su petición de la unción regia, que recibiría en Toledo el 19 de septiembre en una ceremonia oficiada por el metropolitano Quirico. Con estas formalidades, Wamba pretendía, tal y como apunta en su narración el obispo Julián, dejar claro que su acceso al trono no había sido irregular ni abrigaba ninguna sospecha de usurpación. Todo lo contrario, el procedimiento había seguido escrupulosamente las disposiciones establecidas en el canon 75 del Concilio IV de Toledo (633). Es decir, había sido elegido por los nobles, ungido por los obispos y refrendado por el pueblo representado, en esa ocación, por el ejército.

La rebelión de Paulo

A los pocos meses de haber sido elegido rey, en la primavera del año 673, Wamba tuvo que hacer frente a un nuevo conflicto surgido en tierras cántabras con los vascones. Cuando se dirigía con sus tropas al norte para combatirlos tuvo noticias del estallido de una revuelta nobiliaria en la Narbonense comandada por el godo Ilderico, *comes* de la ciudad de Nimes, a quien se unió el obispo de Magalona, Gumildo, y un abad llamado Ranimiro. Éste se hizo ordenar ilícitamente obispo de Nimes usurpando la autoridad del titular, Aregio, quien se había negado a apoyar a los rebeldes. Al parecer, estos consiguieron hacerse

rápidamente con el control de la región oriental de la provincia, cuya población sufrió graves extorsiones. Ante la imposibilidad de abandonar el escenario bélico del norte peninsular, el monarca envió al *dux* **Paulo** con el fin de reducir a los rebeldes, pero, lejos de cumplir sus órdenes, se rebeló a su vez contra el poder regio. La deliberada lentitud con la que se dirigió hacia la Narbonense le sirvió para ganarse el apoyo del sector nobiliario de la Tarraconense. Tales fueron los casos del *dux* de la provincia, Ranosindo, y de un poderoso gardingo llamado Hildigiso, quienes aportaron sus propias tropas al ejército comandado por Paulo. Tras ocupar Narbona, Ilderico y sus aliados se sumaron a la causa del nuevo caudillo rebelde, quien se haría proclamar rey en dicha ciudad en el marco de una ceremonia que incluía su propia unción a cargo, probablemente, del obispo Argebado. Allí se coronó utilizando la corona votiva que había sido ofrecida por Recaredo a la iglesia de San Félix en Gerona. A estas alturas, Paulo se había apropiado de toda la Narbonense y de una buena parte de la

Julián de Toledo, *Historia Wambae regis,* 7:

Fama haec cucurrit ad principem, mox que ad exstinguendum seditiosorum nomen exercitum per manum Pauli ducis in gallias destinatur. Qui Paulus tepenti cursu cum exercitu gradiens, morarum intercapedine exercitum fregit. Ipse quoque bello abstinuit nec primos impetus in hostem direxit tali que studio animos iubenum ab eo quo ardebant proeliandi furore submouit. Sic que Paulus in sauli mente conuersus, dum pro fide noluit proficere, officere conatus est contra fidem. Regni ambitione illectus, spoliatur subito fide. Promissam religiosi principis maculat caritatem, praestationis oblibiscitur patriae et, ut quidam ait: tyrannidem celeriter maturatam secrete inuadit et publice armat. Agit haec arcano quodam consilio, ut affectatum fastigium regni ante queat uideri quam sciri, allectis sibi perfidiae suae sociis Ranosindum tarraconensis prouinciae ducem et Hildigisum sub gardingatus adhuc officio consistentem [...] (ed. W. Levison).

El rumor corrió hasta el rey y, para erradicar de inmediato el nombre de los sediciosos, destina un ejército a las Galias al mando del duque Paulo. El tal Paulo por marchar con el ejército a paso lento, hizo flaquear al ejército por las interrupciones y retrasos. Tampoco participó personalmente en la lucha ni dirigió las primera acometidas contra el enemigo y con semejante dilación enfrió el ánimo de los jóvenes del ardor por la lucha en el que se consumían. Entonces Paulo, transfigurado mentalmente en Saulo, con su negativa a actuar en pro de la lealtad, comenzó a obrar contra la lealtad. Tentado por la ambición de poder, se despoja de repente de su fidelidad, mancilla la promesa de respeto hecha al poderoso soberano, se olvida de su deber para con la patria y, como alguien dijo: *ingresa en secreto en una tiranía que se había propagado vertiginosamente y la atiza en nombre del Estado.* Emprende todo ello con la oculta intención de que parezca antes que se sepa de cierto que ha alcanzado la cima del poder, tras haberse agenciado como compinches de su sedición de Ranosindo, duque de la provincia Tarraconense, y de Hildigiso, que aún desempeñaba la función de gardingo [...] (trad. J. Díaz y Díaz).

Tarraconense. Reconociéndole como rey, los aristócratas de estas regiones le prestaron rápidamente juramento de fidelidad, dando así inicio a un imparable proceso secesionista. De hecho, en la carta desafiante que envió a Wamba, se declaraba como «ungido rey oriental» (*Flavius Paulus unctus rex orientalis*), haciendo referencia a la región narbonense. Inmediatamente después, Paulo logró reforzar su posición con puntuales acuerdos con los francos y los mismos vascones a los que en esos momentos combatía Wamba.

El notable éxito de Paulo entre algunos de los más poderosos dignatarios visigodos, especialmente de la periferia septentrional del reino, no sólo se debió a su capacidad para aunar voluntades, sino también y sobre todo, a su prestigio entre la aristocracia y a su proximidad al poder en la corte toledana. Ostentaba el cargo de *dux*, si bien desconocemos si tenía bajo su mando a alguna provincia en el momento en que se le encomendó sofocar la rebelión del *comes* Ilderico. Es posible incluso que podamos identificarlo con aquel Paulo que asiste a los Concilios VIII (653) y IX de Toledo (655), donde se le distingue como *vir illuster* y como miembro destacado del *Officium Palatinum*, llegando a ocupar entonces el cargo de *comes notariarum*. Sin duda, formó parte del restringido grupo de confianza de Wamba.

Tras la rápida victoria obtenida sobre los vascones, el rey se dirigió hacia los Pirineos a través de Calahorra y Huesca. Poco después hizo suyas las ciudades de Barcelona y Gerona. En la primera de ellas neutralizó a una buena parte de los dirigentes de la revuelta, entre los cuales también se encontraban algunos clérigos y un tal Euredo, quizás el mismo individuo que, en calidad de *comes* y miembro del *Officium Palatinum*, había asistido años atrás a las sesiones del Concilio VIII de Toledo (653). Las siguientes operaciones militares dirigidas por Wamba, que incluían actos de rapiña probablemente consentidos por el rey, se desarrollaron con cierta rapidez, ya que en pocos días sus tropas tomaron las ciudades de Narbona, Béziers, Agde y Maguelonne. Después de tres días de intensos combates, Nimes, lugar donde Paulo se había refugiado junto con los francos que le apoyaban, terminó finalmente por caer también en manos del ejército de Wamba. A petición del obispo de Narbona, que apeló a la clemencia del rey visigodo, los cabecillas de la sedición no fueron inmediatamente ajusticiados, a pesar de ser merecedores de la pena de muerte, aunque sí juzgados por haber faltado gravemente al juramento de fidelidad y condenados como traidores con las correspondientes penas (exceptuando la ceguera) que, según el canon 75 del Concilio IV de Toledo (633) y la ley de Chindasvinto sobre los usurpadores y sediciosos (*Lex Visig.*, II, 1, 8), implicaban la decalvación, la pérdida total de sus derechos, la confiscación de sus bienes y el sometimiento de sus personas a la servidumbre regia.

En su victorioso regreso a Toledo, Wamba adoptó el comportamiento de los antiguos emperadores romanos que habían obtenido la victoria en el campo de batalla. Al igual que ellos, entró en la ciudad regia majestuosamente, celebrando su triunfo con una procesión en la que aparecían sus enemigos vencidos en situación humillante: encadenados, decalvados, afeitados (el cabello largo y la barba eran símbolos distintivos de la aristocracia goda), descalzos, sucios y vestidos con harapos sobre carros tirados por camellos. Al parecer, el desfile lo abría Paulo, que llevaba en la cabeza, a modo de escarnio, una cinta de cuero negro que hacía las veces de la diadema real que había pretendido

Julián de Toledo, *Historia Wambae regis,* 30:

Etenim quarto fere ab urbe regia miliario paulus princeps tyrannidis uel ceteri incentores seditionum eius, decaluatis capitibus, abrasis barbis pedibus que nudatis, subsqualentibus ueste uel habitu induti, camelorum uehiculis imponuntur. Rex ipse perditionis praeibat in capite, omni confusionis ignominia dignus et picea ex coreis laurea coronatus. Sequebatur deinde hunc regem suum longa deductione ordo suorum dispositus ministrorum, eisdem omnes quibus relatum est uehiculis insedentes eisdem que inlusionibus acti, hinc inde adstantibus populis, urbem intrantes. Nec enim ista sine dispensatione iusti iudicii dei eisdem accessisse credendum est, scilicet ut alta ac sublimia confusionis eorum fastigia uehiculorum edoceret sessio prae omnibus subiecta, et qui ultra humanum morem astu mentis excelsa petierant, excelsiores luerent conscensionis suae iniuriam. Sint ergo haec insequuturis reposita saeculis, probis ad uotum, improbis ad exemplum, fidelibus ad gaudium, infidis ad tormentum, ut utraque pars in contuitu quodam sese lectionis huius inspiciens, et quae rectis semitis graditur, prolapsionis casus effugiat, et quae iam cecidit, in horum se hic semper proscriptionibus recognoscat. (ed. W. Levison).

Y así, Paulo, soberano de la usurpación, y otros correligionarios suyos en la sedición, a una distancia aproximada de la ciudad de cuatro millas, con las cabezas afeitadas, la barba rala y los pies descalzos, ataviados con túnica y sayón sucios, aparecen montados en carros tirados por camellos. El rey de la traición abría el cortejo, acreedor de toda ignominia y coronado con una banda de cuero negra. Seguíale a este rey la comitiva de sus secuaces dispuesta en larga hilera, montados todos ellos en los vehículos que se han descrito y caracterizados con idénticos motivos de escarnio, entrando en la ciudad ante la muchedumbre que se agolpaba por aquí y por allá. Pues no debe pensarse que esto haya ocurrido sin intervención del justo juicio de Dios, de manera que el paseo en carro a la vista de todos simbolizaba las elevadas e inmarcesibles cotas de su error y que quienes habían aspirado por la doblez de su mente a cosas situadas más allá del límite humano, lavaran la injuria de su encandilamiento yendo más alto. Por tanto, sirva este relato a los siglos venideros: a los honrados de tributo, a los pillos de ejemplo, a los leales de gozo, a los traidores de tormento, de manera que, al verse ambos bandos retratados a sí mismos en la lectura de este relato, el que marcha por la senda de la justicia evite caer en la tentación, y el que ya ha caído se reconozca aquí por siempre en el castigo de éstos (trad. J. Díaz y Díaz).

usurpar. La celebración del triunfo no sólo sirvió al rey para afianzar su posición en el trono, sino también como advertencia para quienes planeasen futuras conspiraciones y conjuras.

Regulación militar

Como consecuencia inmediata de la rebelión de Paulo, Wamba promulgó el primer día de noviembre del año 673 una ley con la que pretendía reforzar la estructura militar del reino al servicio de la corona y frente a enemigos tanto externos como internos (*Lex Visig.*, IX, 2, 8). La primera parte del texto está dedicada a la obligada participación en la defensa del reino frente a los enemigos externos de los jefes militares —*duces*, *comites*, *thiufadi*, *vicarii*— y de los obispos y clérigos de cualquier grado, así como de todas las personas libres, ya fuesen *nobiles*, *mediocriores* o *viliores*, que habitaran en las regiones agredidas bajo la amenaza de diferentes penas para los transgresores. La segunda parte del mismo presta atención a las rebeliones internas, estableciendo las mismas obligaciones e igualando las penas establecidas para quienes ignorasen el mandato real, de tal forma que el castigo de destierro y de confiscación de bienes también alcanzaría a los obispos. Todos los dignatarios nobles y eclesiásticos debían acudir en ayuda del rey con sus comitivas privadas, la mayor parte de las cuales estaban formadas por siervos y dependientes bajo el patrocinio de sus señores, señal de que en estos momentos el ejército permanente al servicio del monarca a duras penas podría hacer frente en solitario a cualquier agresión de mediana envergadura. La salvaguarda del trono y del reino dependería cada vez más, a partir de esta época, de la concurrencia de tropas formadas por gentes que se encontraban bajo la autoridad de los *potentiores*.

Esta ley militar de Wamba, como la que posteriormente promulgará Ervigio, evidencia que el ejército visigodo estaba compuesto básicamente por las unidades próximas al propio monarca, a las que se añadían las formadas por los dependientes de los grandes propietarios laicos y eclesiásticos, los cuales respondían en la mayor parte de las ocasiones a los intereses particulares de quienes las comandaban.

Un control contraproducente sobre la Iglesia

La política intervencionista impulsada por Wamba en los asuntos eclesiásticos provocó en los obispos un profundo malestar con la institución monárquica. Los padres reunidos en el Concilio XI de Toledo (675) aluden a unas leyes del rey, que se vieron obligados a aprobar, contra la «rapacidad» de los obispos

► Broche de cinturón. Necrópolis de El Carpio de Tajo (Toledo). Tumba 203. Museo Arqueológico Nacional de Madrid (Inv. 61.485). Siglo VII.
Fuente: J. González (ed.), *San Isidoro, doctor Hispaniae,* Fundación El Monte, Sevilla, 2002, pp. 236-237.

que se apropiaban indebidamente de los bienes pertenecientes a las iglesias y monasterios que no eran de titularidad diocesana (canon 5), lo que provocaba un desproporcionado aumento patrimonial de la Iglesia en su conjunto y, por tanto, de su poder institucional. No se ha conservado ninguna norma de Wamba sobre este particular, pero sí otra por la que se prohibían los matrimonios entre libertos eclesiásticos y hombres libres (*Lex Visig.*, IV, 5, 7), que perseguía la misma intención de limitar el inmenso poder que, por esta vía, podía obtener la Iglesia, ya que los descendientes de esas uniones y todos sus bienes pasaban a estar bajo dependencia de la misma.

Con estas medidas Wamba trató de impedir que el patrimonio eclesiástico creciese desmesuradamente (a veces a costa de las propiedades de la corona) por encima del conjunto de bienes que poseían la monarquía y la nobleza laica. Sin embargo, predispuso a los obispos más influyentes del reino en su contra. Y, de hecho, parece que la Iglesia contribuyó en la sombra a su derrocamiento, especialmente con el «maquillaje» jurídico que ocultaba la maniobra política que lo propició. En efecto, al parecer, el 14 de octubre del año 680 Wamba se sintió enfermo. Temiendo por su vida, según se relata en las actas del Concilio XII de Toledo (681), celebrado poco más de tres meses después, el rey pidió en presencia de los dignatarios de palacio (que firmaron un documento confirmatorio) el hábito religioso y la tonsura eclesiástica, recibiendo además la correspondiente penitencia, actos que, de acuerdo con lo prescrito en el Concilio VI de Toledo (638), le inhabilitaban para seguir reinando. Es curioso

que, en estas circunstancias, Wamba presentase a un mismo tiempo un documento por el que manifestaba su deseo de que Ervigio fuese nombrado como su sucesor, recomendando a Julián, obispo metropolitano de la sede regia, que le administrase la unción lo antes posible. Hasta aquí la versión presentada por las actas del Concilio XII de Toledo, cuyas sesiones se cerraron el 25 de enero del año 681, estando todavía vivo Wamba. Muy diferente es, sin embargo, la narración de los hechos que presenta una crónica astur de finales del siglo IX, la cual parece estar más cerca de la realidad. Según su anónimo autor, que podría haber utilizado una fuente próxima a los acontecimientos, el rey fue narcotizado, momento que los conjurados aprovecharon para tonsurarlo y vestirlo con hábitos religiosos, convirtiéndole así en monje hasta el fin de sus días. En este sentido, resulta muy sintomático que los obispos reunidos en el citado concilio se pronunciasen al inicio de las actas sobre aquellos que habían recibido la penitencia en estado inconsciente, declarando sin reparo alguno su validez canónica.

Las concesiones de Ervigio

En contra de la política centralista impuesta por Wamba, su sucesor **Ervigio** (680-687) exploró las posibilidades de recuperar para la corona el apoyo perdido de la Iglesia y la nobleza del reino. Apenas alcanzado el trono, el monarca se apresto a otorgar una serie de concesiones a partir de las cuales esperaba obtener el favor de las élites que tradicionalmente habían supuesto una amenaza para la estabilidad de la institución monárquica. Como primera medida, indultó a los condenados por alta traición, a los que levantó además la pena de excomunión, decisión que sería ratificada inmediatamente por el Concilio XII de Toledo (681). Por medio de dicho concilio redujo también las penas impuestas a quienes hubiesen sido declarados culpables de incumplir la anterior ley militar, rehabilitándoles sus antiguos derechos y dignidades (cánones 3 y 7). De hecho, a principios de su reinado promulgó una nueva ley militar, semejante a la de Wamba, pero que rebajaba considerablemente las obligaciones exigidas a los nobles así como los castigos reservados a quienes las incumpliesen (*Lex Visig.*, IX, 2, 9). Siendo consciente de que los señores aportaban pocos efectivos al ejército del rey, Ervigio estableció la exigencia de al menos una décima parte de sus *servi*, término con el que en esta época se designaba tanto a los esclavos como a los libertos y dependientes libres de inferior condición que se encontraban bajo patrocinio de los nobles visigodos. La ley, además, excluía a los eclesiásticos de todo servicio militar.

Bajo el reinado de Ervigio, la Iglesia recuperó las posiciones perdidas durante el exigente y autoritario gobierno de Wamba. El nuevo rey reimplantó

▶ Triente de oro. Ervigio (680-687). Real Academia de la Historia (Madrid). Fuente: A. Canto García, F. Martín Escudero y J. Vico Monteoliva, *Monedas visigodas (Catálogo del Gabinete de Antigüedades),* Real Academia de la Historia, Madrid, 2002, pp. 194-195.

el reconocimiento por parte del Estado del derecho de asilo para las iglesias y reafirmó la legislación antijudía anterior (canon 9), a la que Wamba apenas había prestado atención, siendo reforzada ahora con una veintena de leyes con las que dejaba clara su voluntad de colaboración en la lucha contra la religión judía y los judeoconversos que, al judaizar, traicionaban cotidianamente la verdadera fe cristiana. Los obispos volvieron también a convertirse en supervisores del comportamiento de las autoridades civiles, especialmente de los jueces, en el ejercicio de sus funciones. La figura episcopal recuperaba así una importante cuota de poder que, al parecer, había disminuido considerablemente durante los últimos tiempos. En contrapartida, los padres conciliares no dudaron en legitimar el acceso de Ervigio al trono, al tiempo que daban por bueno el sospechoso procedimiento por el que Wamba había sido apartado del mismo. Naturalmente, no existía ya ningún impedimento para que el nuevo monarca fuese ungido.

Dos años después, en el Concilio XIII de Toledo (683) el rey volvió a confiar en los obispos para completar su tarea de reconciliación con la nobleza y la Iglesia. Su primer canon restituía tanto la capacidad de testificar como la *dignitas* a quienes hubiesen participado en la rebelión de Paulo, e incluso a todos aquellos que hubiesen sido declarados reos de alta traición desde la época de Chintila. Los obispos aprobaron además la devolución a los rebeldes (y también a quienes hubiesen incumplido las prescripciones de la ley militar de Wamba) de los bienes confiscados que aún permaneciesen adscritos al fisco real o al patrimonio de la corona, siempre que no hubiesen sido donados a terceros ni cedidos en estipendio como graciosa recompensa por los diversos servicios prestados al rey. Mediante un nuevo decreto recogido en el segundo canon el concilio establecía ciertas garantías procesales encaminadas a evitar que los grandes del reino, ya fuesen nobles u obispos, fuesen privados de sus cargos y de sus bienes a partir de infundadas acusaciones de alta traición; los juicios habrían de celebrarse públicamente ante tribunales formados por individuos

que tuviesen el mismo rango que el acusado, quien, además, no podía ser encarcelado ni sometido a tortura para arrancarle confesión alguna. Si el propio rey desobedecía esta norma, sería anatematizado y la sentencia sería invalidada. Los obispos también prohibieron a los siervos o libertos de origen privado, es decir, los que no dependían del fisco, ocupar ningún tipo de cargo en el *Officium Palatinum*, ya que habría supuesto una deshonra para la nobleza que los que antes habían sido siervos ejerciesen cualquier tipo de autoridad sobre sus antiguos señores. Con esta medida se pretendía frenar la tendencia ya iniciada por Wamba de «profesionalizar» la burocracia del reino que, a todas luces, continuaba por inercia en época de Ervigio. Es evidente que tales medidas fueron impuestas por la asamblea conciliar a la corona, ya que no aparecen en el tomo regio que Ervigio presentó a los obispos para su deliberación. Sin embargo, algunas otras disposiciones que beneficiaban igualmente a los miembros de la aristocracia visigoda fueron iniciativa del propio monarca. Tal sería el caso de la condonación de los impuestos no pagados con anterioridad al primer año del reinado de Ervigio (canon 3). A cambio, el concilio compensó tan encomiable generosidad con una sanción canónica por medio de la cual se extendía la inviolabilidad regia a toda la familia del monarca y a sus bienes y, en esta misma línea, se prohibía el destierro o la tonsura a los varones con el objeto de excluirlos de la sucesión, así como la imposición del hábito religioso a la reina viuda y a sus hijas o nueras (canon 4).

Las imposiciones de Egica

A pesar de que Ervigio había sido designado rey por voluntad expresa de su antecesor, una vez hubo asumido el poder, su acceso al trono fue presentado como el resultado de un acuerdo entre la nobleza y la Iglesia, que fue sancionado por medio de la unción regia. Parece que el entorno cortesano había admitido con naturalidad este procedimiento. Por ello, cuando el rey se sintió enfermo, la facción nobiliaria más poderosa del reino le incitó a nombrar como sucesor a su yerno Egica, vinculado según las posteriores crónicas asturianas, a la familia de Wamba. Con ello, los hijos varones de Ervigio quedaban relegados. El marido de su hija Cixilo era, sin lugar a dudas, un candidato idóneo, ya que ocupaba uno de los más altos cargos del reino: suscribió las actas del Concilio XIII de Toledo en calidad de *comes scanciarum et dux*. El 24 de noviembre del año 687 fue coronado y ungido en Toledo.

Sin embargo, los inicios del reinado de **Egica** (687-702) no estuvieron exentos de conflictos debido a la férrea oposición ofrecida por sus cuñados, los hijos de Ervigio. El rey trató de debilitarlos con una serie de medidas canalizadas

▶ Triente de oro. Egica (687-702). Real Academia de la Historia (Madrid). Fuente: A. Canto García, F. Martín Escudero y J. Vico Monteoliva, *Monedas visigodas (Catálogo del Gabinete de Antigüedades),* Real Academia de la Historia, Madrid, 2002, pp. 196-197.

a través del Concilio XV de Toledo (688). Además de atraerse el máximo apoyo entre la nobleza cortesana, pretendió soslayar las recientes disposiciones conciliares por las que quedaban protegidos tanto los vástagos como los patrimonios de los descendientes del monarca, compromisos que en su caso habían sido reforzados a través de un juramento personal con ocasión de su matrimonio con Cixilo. Argumentando que la familia de Ervigio se había beneficiado de confiscaciones injustas y que el juramento regio que prometía protección al pueblo prevalecía sobre el prestado a favor de los parientes del anterior rey, los padres conciliares eximieron parcialmente a Egica de las antiguas obligaciones al tiempo que le concedieron el control absoluto sobre una enorme cantidad de bienes en detrimento de sus cuñados. Ahora bien, le conminaron a que no desatendiera del todo los derechos que amparaban a la familia de su suegro, consejo que parece que el rey no estuvo dispuesto a seguir. Esperó un tiempo prudente antes de forzar a la reina viuda a retirarse a un convento por medio de un concilio celebrado en Zaragoza en el año 691. Parece lógico que dicha medida fuese una imposición del monarca para mantener lejos del poder a Liuvigoto. Algunos meses antes había repudiado temporalmente a su hija Cixilo, gesto que formalmente le desvinculaba de la familia de su predecesor, pero que también le enfrentaba a un importante sector de la nobleza que se sentía próximo a ella.

Posiblemente en relación con este ambiente de enfrentamiento creado dentro de las diferentes facciones nobiliarias, se produjo en el año 691 el estallido de una revuelta en la que estuvo implicado el nuevo obispo de la sede regia, **Sisberto**, que un año antes había sucedido a Julián en la sede metropolitana de Toledo. El propósito de los conjurados no solamente era el derrocamiento de Egica, sino también su asesinato junto con algunos miembros de la familia real. Aprovechando la ausencia del monarca, que se encontraba entonces en Zaragoza, es muy probable que los rebeldes llegaran en algún momento a controlar

► El rey Egica. *Códice Albendense o Vigilano* (año 976) conservado en la Biblioteca del Escorial (signatura d-I-2), f. 428. Fotografía anónima de Internet.

la sede regia, ya que se conserva una moneda acuñada en la ciudad de Toledo por un tal rey **Suniefredo**, quizás el mismo *comes scanciarum et dux* que firmó las actas del Concilio XIII de Toledo. Dos años después, la rebelión había sido ya sofocada. El Concilio XVI de Toledo (693) juzgó y depuso al metropolitano

Concilio XVI de Toledo (693), c. 9:

[...] *ipse vero Sisibertus pro sui iuramenti transgressione facinorisque tanti machinatione secundum antiquorum canonum institutionem qua praecipitur ut quisquis inventus fuerit talia fecisse et vivente principe in alium adtendisse pro futura regni spe, a conventu catholicorum excommunicationis sententia repellatur, honore simul et loco depulsus, omnibusque rebus exutus quibusque in potestate praedicti principis redactis perpetui exilii ergastulo maneat religatus; ita nempe, ut secundum eorundem antiquorum canonum decreta in fine vitae suae tantum conmunionem accipiat, excepto si regia eum pietas absolvendum crediderit. Simili quoque et caeteri qui de religiosis cuiuslibet sint ordinis et honoris deinceps talia contra principem egisse vel definisse repperti extiterint censura multandi sunt* (ed. J. Vives).

[...] Y el tal Sisberto, Por haber faltado a su juramento, y haber maquinado un delito tan grave, según lo prescrito en los antiguos cánones, en donde se manda que cualquiera que se hallare haber cometido tales crímenes y haber puesto sus ojos en vida del príncipe en otrro, con miras al trono futuro, debe ser apartado de la comunidad de los católicos por medio de la sentencia de excomunión, arrrojado de su honor e igualmente de su puesto y privado de todos sus bienes, los cuales pasarán a poder del referido príncipe, permanecerá encerrado en perpetuo exilio, de tal modo que conforme a los decretos de los mismos antiguos cánones, recibirrá la comunión solamente al fin de su vida, a no ser que la misericordia regia creyere deber perdonarle antes. De igual modo se castigará también con la misma pena a todos los demás varones religiosos de cualquier grado u honor que sean que en adelante fueren convictos de haber realizado o maquinado tales crímenes contra el príncipe (trad. J. Vives).

► El rey Egica. *Códice Emilianense* (año 992) conservado en San Millán de la Cogolla (signatura d-I-1), f. 443. Fotografía anónima de Internet.

Sisberto, quien además fue privado de todos sus bienes y castigado con el exilio. Esta condena afectaría también a otras sedes episcopales, pues obligó al traslado de los más importantes miembros de la jerarquía eclesiástica. Egica ordenó llamar a Félix, obispo hasta entonces de Sevilla, para ocupar la sede vacante de Toledo y, a su vez, el metropolitano de Braga sería trasladado a la capital hispalense y el de Oporto ocuparía la sede de *Gallaecia*.

Los obispos reunidos en este concilio ratificaron las penas decretadas por el rey a los participantes en la revuelta, volviendo a reiterar el carácter inviolable de la figura regia en tanto que elegida por Dios y ungida por la Iglesia y el obligado respeto al sagrado juramento de fidelidad (cánones 9 y 10). Dadas las circunstancias, es evidente que el monarca utilizó al concilio para reforzar su posición de poder promoviendo una norma que decretase la exclusión de todo cargo y la privación de los bienes a cualquiera que pretendiese acceder al trono de forma ilícita, urdir un complot o atentar contra la vida del rey. Los obispos establecieron incluso el sometimiento de los culpables a la hacienda regia en perpetua servidumbre, facultando únicamente a Egica para dictar cualquier medida de gracia. Y, en todo caso, ningún descendiente de los traidores podría en el futuro recuperar los bienes confiscados por este delito. Además, la infidelidad contra el rey y la patria goda sería castigada en adelante con sanciones religiosas. Tanto nobles como obispos serían nuevamente obligados a prestar el juramento de proteger a la familia del rey. En este sentido, se menciona a la reina Cixilo, con la que el monarca pudo haberse reconciliado quizás con la intención de recuperar los apoyos perdidos con la revuelta de Sisberto.

La fracasada conjura permitió también a Egica publicar dos importantes leyes con las que afianzar aun más su autoridad. Mediante la primera prohibía

realizar solemnes juramentos (salvo los requeridos en sede judicial) a otras personas que no fueran el rey, reservando a los que no respetaran esta norma las mismas penas con las que se castigaban los crímenes de alta traición (*Lex Visig.*, II, 5, 19). Por la *Crónica mozárabe del año 754* sabemos que Egica impulsó la persecución de numerosos nobles culpables de haber transgredido la ley. Algunos serían condenados a muerte, otros enviados al exilio, y todos ellos perderían sus bienes, su rango y los cargos en el *Officium Palatinum*. De hecho, el Concilio XVI de Toledo (693) presenta una lista de dignatarios completamente renovada, prueba inequívoca de la purga política a la que hace referencia el citado cronista. La segunda ley suponía una regulación de la forma en que habría de prestarse en adelante el juramento de fidelidad debido al monarca. Según su texto, los dignatarios palatinos (*gardingi*, *duces* y *comites*) debían jurar de manera personal directamente ante el rey, mientras que el resto de hombres libres debía hacerlo ante unos funcionarios llamados *discussores iuramenti* cuyo único cometido era el de recorrer el territorio del reino con este fin. Quienes incumpliesen los términos establecidos en la ley serían castigados con la confiscación de bienes, los cuales, como sus propias personas, quedarían a entera disposición del monarca (*Lex Visig.*, II, 1, 7).

Aparte de las duras disposiciones antijudías aprobadas en sus sesiones, el Concilio XVII de Toledo (694) volvería a pronunciarse, una vez más y sin duda a instancias del monarca, sobre la necesidad de garantizar la protección de la descendencia regia, incidiendo especialmente en la seguridad jurídica de la transmisión patrimonial. El reconocimiento del pleno disfrute de las riquezas recibidas a través de donaciones al rey convertía en inútil la distinción establecida en época de Recesvinto entre aquellos bienes que pertenecían a la corona y los que procedían del patrimonio propio del monarca. Con ello, Egica pretendía dotar de un mayor poder económico a la familia reinante frente al resto de la aristocracia goda, tratando así de que la corona no saliese de la misma. De hecho, con la intención de asegurar el cumplimiento de estos objetivos, el rey asoció al trono a su hijo **Witiza** (698/702-710) en el año 698, haciendo que fuese ungido dos años después, algo insólito hasta entonces. La unción confería la misma sacralidad a la figura regia asociada al trono que la que envolvía al monarca titular de la corona, posibilitando así que la *gratia Dei* se perpetuara de forma hereditaria en su linaje.

Dado que a partir del año 694 no disponemos ya de actas conciliares y, por tanto, de una fuente de información de primer orden, el período de corregencia (*ca.* 698-702) no se presenta ante nuestros ojos con tanta nitidez. Según la *Crónica mozárabe del año 754*, los reyes debieron afrontar situaciones críticas provocadas por la aparición en el reino de una serie sucesiva de pestes

▶ Tremis o triente de oro de Egica y Witiza (698-702). Bustos afrontados de Egica y Witiza con una cruz entre ambas figuras. Museo de Palencia. Fotografía de J. Ayarza (Museo de Palencia). Fuente: M. del Amo y de la Hera y F. J. Pérez Rodríguez, *Museo de Palencia. Guía,* Junta de Castilla y León, Palencia, 2006, p. 125.

y hambrunas que dificultaron gravemente el mantenimiento del orden social. Al poco tiempo de haber sido asociado al trono, Witiza fue enviado por su padre a *Gallaecia*, estableciéndose momentáneamente en Tuy. Desconocemos la razón que motivó esta decisión, pero es muy problable que estuviese relacionada con algún tipo de protesta social o problema político surgidos en la región noroeste del reino. Posteriormente, en el año 701, tenemos noticia de

Lex Visigothorum, IX, 1, 21:

[...] *Unde reservata anterioris legis illius sanctione, que de fugitivis est promulgata, huius novelle constitutionis decreto censemus, ut, quicumque deinceps fugitivum alterius susceperit, quamquam se dicat esse ingenuum, statim eum procuret iudicialiter exquirendum, ut, utrum vere ingenuus an fortasse sit servus, iudicis instantia perquiratur; qualiter reperta veritate servus idem domino proprio reformetur. Quod si susceptum quisque fugitivum nec iudici presentaverit nec prevento domino reddiderit: si servus fuerit vel libertus, instantia iudicis cl publice verberibus vapulabit; si autem ingenuus, et c flagellis coerceri et libram insuper auri persolvere se noverit domino servi. Quod si non habuerit, unde componat hanc solidorum summam, cc flagellorum ictus accipiat* [...] (ed. K. Zeumer).

[...] Por eso, salvaguardando la sanción de aquella ley anterior que fue promulgada sobre los fugitivos, con el decreto de esta nueva constitución, mandamos que cualquiera que de ahora en adelante acoja a un fugitivo de otro, aunque diga que es libre, procure que seguidamente sea interrogado judicialmente, para que, por instancia del juez, se dilucide si es verdaderamente libre o si es un siervo; de manera que una vez descubierta la verdad, el siervo sea restituido a su propio amo. Y si alguien no hiciere comparecer ante el juez o no retornare al amo, cuando se presentare, a un fugitivo que haya acogido, si el que hace esto fuere un siervo o un liberto, que sea flagelado públicamente con ciento cincuenta azotes a instancia del juez; pero, si fuere un hombre libre, que sea castigado con cien azotes y que sepa que, además, tendrá que pagar una libra de oro al amo del siervo. Y si no tuviere con qué pagar esta cantidad de sueldos que reciba doscientos azotes [...] (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

que ambos monarcas abandonan el palacio huyendo de la peste inguinal que asolaba la sede regia y una buena parte del reino (*Chron. Muz.*, 41). De hecho, por una ley sobre los esclavos fugitivos que fue promulgada en Córdoba poco antes de la muerte de Egica a finales del año 702, sabemos que ambos monarcas se hallaban en ese momento en aquella ciudad (*Lex Visig.*, IX, 1, 21). Esa misma ley evidencia la situación caótica por la que atravesaba el reino: la huida de esclavos, favorecida en muchos casos por la solidaridad campesina con los fugados, parece haberse convertido entonces en un fenómeno generalizado.

La hábil transigencia de Witiza

Una vez fallecido su padre de muerte natural en Toledo a finales del año 702, Witiza mostró una actitud conciliadora con la nobleza. Levantó las condenas que pesaban sobre algunos miembros de la aristocracia que habían sufrido el azote de su predecesor, permitiendo el regreso de los exiliados y devolviendo las tierras confiscadas a sus anteriores dueños, así como sus cargos y dignidades en el *Officium Palatinum* (*Chron. Muz.*, 44). Aunque desconocemos su identidad, es posible que los nobles indultados por Witiza fueran aquellos que, dirigidos por el obispo Sisberto, habían participado en la rebelión duramente sofocada en el año 693. Sin duda, esta decidida voluntad de congraciarse con aquellos sectores nobiliarios que habían mostrado su malestar con el gobierno autoritario de su padre propició en el cronista mozárabe del año 754 una percepción

Crónica mozárabe del año 754, 44:

[...] *Qui non solum eos quos pater damnauerat ad gratiam recipit temtos exilio, uerum etiam clientulus manet in restaurando. Nam quos ille graui oppresserat iugo, pristino iste reducebat in gaudio et quos ille a proprio abdicauerat solo, iste pio reformans reparabat ex dono. Sicque conuocatis cunctis postremo cautiones, quas parens more subtraxerat subdolo, iste in conspectu omnium digne cremat incendio et non solum quia innoxios reddet, si uellet, ab insoluuili uinculo, uerum etiam rebus propriis redditis et olim iam fisco mancipatis palatino restaurat officio.* (ed. trad. J. E. López Pereira).

[...] En efecto, no sólo perdona a los que habían sido condenados al exilio por su padre, sino que, además, al que reintegra queda como vasallo. Pues a quienes Egica había oprimido con su pesado yugo, Witiza les devolvía su antigua dicha, y a quienes aquél había expulsado de sus propias tierras, repoñalos éste en ellas y los compensaba con generosos regalos. Después de reunirlos a todos ellos, quema generosamente en su presencia las cédulas de obligación que su padre, de manera fraudulenta, les había ido arrancando, y sólo los deja, si alguno quiere, exentos de la obligación a la que no podían responder, sino que además les son devueltas sus propiedades, incluso las que ya había enajenado al Fisco, y los restablece en el Oficio Palatino (trad. J. E. López Pereira).

▶ Triente de oro. Witiza (698-710). Real Academia de la Historia (Madrid). Fuente: A. Canto García, F. Martín Escudero y J. Vico Monteoliva, *Monedas visigodas (Catálogo del Gabinete de Antigüedades)*, Real Academia de la Historia, Madrid, 2002, pp. 198-199.

muy positiva de su reinado, hasta el punto de calificarlo como una época de prosperidad. Ante la transigencia que el monarca había practicado nada más asumir el poder en solitario, es posible que la Iglesia se mostrase igualmente colaboradora con la monarquía. Aunque tenemos noticias de que durante su reinado se celebró al menos un concilio en Toledo, la desaparición de sus actas impide confirmar totalmente este extremo.

c) El fin del reino visigodo

El desdichado Rodrigo

A pesar de que, tras la muerte de Witiza en el año 710, la elección de **Rodrigo** (710-711) como nuevo monarca parece haber respetado escrupulosamente el procedimiento legal, los parientes del anterior rey, que pretendían continuar la dinastía en la persona de alguno de sus hijos y retener así en sus manos el enorme patrimonio de la corona, ofrecieron una fuerte resistencia que terminó por desembocar en una abierta guerra civil.

Es en este contexto de conflicto interno, al que la *Crónica mozárabe del año 754* hace referencia con la expresión *intestino furore confligetur* (*Chron. Muz.*, 54), en el que precisamente se produjo la invasión musulmana. Los árabes, que a finales del siglo VII habían ya vencido a los bizantinos y sometido a las tribus bereberes del norte de África, vieron en la guerra civil visigoda la oportunidad de dar continuidad a su expansión territorial en el Mediterráneo occidental.

En julio del año 710 se produjo una pequeña incursión en tierras hispanas al mando de un tal Tarif que no pasó de ser un mero tanteo o quizás una especie de exploración de las posibilidades de éxito que pudiera ofrecer una acción bélica de mayor envergadura. Algunos meses después, durante la primavera del año 711, **Tariq ibn Ziyad**, un bereber cliente de Mûsà ibn Nusayr, gobernador de *Ifriqiya* (el África musulmana), invadió *Hispania* al frente de un

► Baños omeyas de Quasayr ʻAmra (Jordania). Exterior. Entre 720 y 724. Fotografía anónima de Internet.

considerable contingente de tropas. Al parecer, el rey Rodrigo se encontraba en esos momentos combatiendo a los vascones en el norte de la Península Ibérica. Al recibir la noticia del desembarco de las fuerzas musulmanas, reunió un ejército y se dirigió hacia el sur a su encuentro. La batalla decisiva tuvo lugar, según las fuentes árabes, en *wādi Lakka*, topónimo que se ha identificado con los ríos Guadalete o Barbate en la actual provincia de Cádiz. Según la versión de la citada *Crónica mozárabe*, Rodrigo, que fue abandonado por sus propias tropas, resultó derrotado y muerto durante el combate. Más allá de la traición que el rey pudo sufrir en pleno campo de batalla, era evidente que el ejército visigodo, formado por comitivas privadas guiadas por señores que tenían sus propios intereses, apenas pudo ofrecer resistencia en el enfrentamiento a campo abierto con las tropas musulmanas. Sin embargo, esto no significa que los invasores encontrasen un reino debilitado y empobrecido. La representación pictórica de la figura de Rodrigo (*Roderikos*), junto a otros cinco reyes vencidos en actitud suplicante, en los baños omeyas de Qusayr ʻAmra (Jordania), construidos por el emir Yazid ben Abdal-Malik entre los años 720 y 724, demuestra que la conquista de los territorios visigodos fue considerada por los musulmanes como una gran gesta, máxime si se tiene en cuenta que se apoderaron de un riquísimo *thesaurus*, digno de un grandioso monarca. La pérdida de este fabuloso tesoro, símbolo del *regnum* y fundamento de la fuerza política sobre la que se asentaba la institución monárquica, imposibilitó el restablecimiento del poder visigodo, hecho que se evidencia en los fallidos intentos protagonizados por algún sector de la aristocracia que había sobrevivido a la batalla de Guadalete.

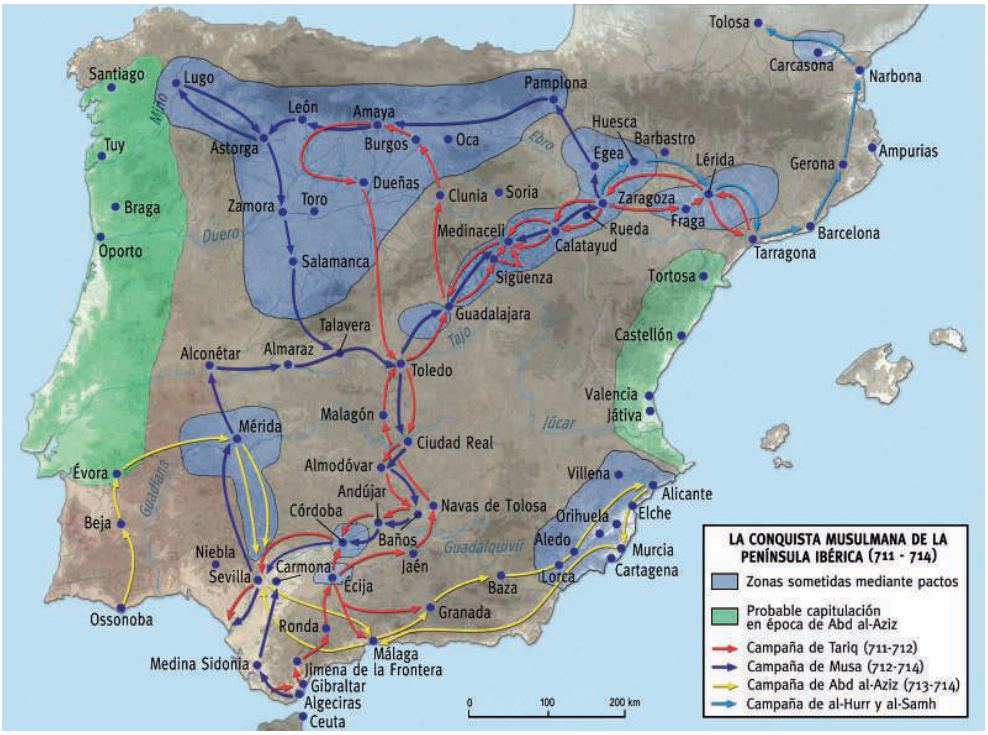
En efecto, llama la atención que, tras la muerte de Rodrigo, un tal **Agila** se atreva a acuñar moneda como rey visigodo en la región nororiental del reino. Es posible que ese territorio se hubiese fraccionado en dos durante el «inestable» reinado de Rodrigo, o que Agila hubiese sido elegido en esa parte de *Hispania* tras conocerse la derrota y muerte del legítimo rey. En todo caso, su reinado habría de ser efímero, pues los musulmanes alcanzarían la Narbonense ya en el año 714, clausurando así la historia política del reino visigodo.

► Baños omeyas de Quasayr 'Amra (Jordania). Retrato de Rodrigo (*Rodericus*). Entre 720 y 724. Fotografía anónima de Internet.

El proceso de conquista

El avance de las tropas invasoras fue rápido e imparable. Después de haber acabado con los restos del ejército visigodo en la citada batalla en que pereció su rey, Tariq se hizo fácilmente con las principales ciudades béticas. La sede regia sería ocupada a continuación sin resistencia gracias a la colaboración de un tal Oppas, obispo de Sevilla y hermano de Witiza (*Chron. Muz.*, 54). Al parecer, no era la primera vez que la facción nobiliaria a la que pertenecía este personaje había prestado ayuda a los musulmanes: ya lo hizo con la toma de ciudades como Sevilla, Córdoba o Mérida. La capital lusitana, sin embargo, ofreció gran resistencia y sólo pudo ser tomada tras un duro y largo asedio, a pesar de lo cual sus habitantes pudieron conservar sus leyes, su religión y sus propiedades, así como sus magistraturas locales. Sólo fueron confiscadas las posesiones de los que habían huido a *Gallaecia* y las que pertenecían a la Iglesia. No obstante, al igual que sucedería con el resto de los ciudades conquistadas, sus habitantes se vieron obligados a pagar los tributos que fueron impuestos sin excepción a la población no musulmana.

No puede negarse que la conquista del reino visigodo en poco más de dos años se debió principalmente a los éxitos militares alcanzados por un ejército que era muy superior al formado por comitivas privadas que, ante momentos de dificultad, no dudaban en desvincularse de la autoridad regia. Sin embargo, la política de pactos que desde el principio impulsaron los musulmanes con destacados miembros de la aristocracia goda que detentaban los más importantes cargos militares y administrativos del reino, favoreció extraordinariamente



▶ Conquista musulmana de la Península Ibérica (711-714). Mapa elaborado a partir del *Atlas Cronológico de Historia de España,* Real Academia de la Historia, Madrid, 2008, p. 55.

la estabilidad del dominio musulmán en la Península y el rápido proceso de asimiliación de una buena parte de su población tras la desaparición del poder central visigodo.

Además de las referencias presentes a estos pactos en nuestras fuentes, contamos con el texto conservado de uno de ellos. Se trata del pacto de buena vecindad firmado en el año 713 por el noble visigodo **Teodomiro**, *comes* o *dux* que controlaba un amplio territorio en el sudeste peninsular, con ʻAbd al-Azîz, en ese momento lugarteniente de su padre, del mismo nombre, que se encontraba ocupado con el sitio de Mérida. Gracias a este pacto, el dignatario visigodo pudo mantener su autoridad sobre una extensa área territorial que tenía como centro *Aurariola* (Orihuela) y que comprendía a otras cinco ciudades: *Lucentum* (Alicante); *Eliocroca* (Lorca); *Valentila*, *Mula*, *Elotana* (Hellín o Elda), *Bigastrum* (Cehegín) e *Ilici* (Elche). Es muy probable que se trate del mismo territorio que una fuente del siglo VII conocida con el nombre de *Cosmógrafo de Rávena* identifica con una provincia llamada *Aurariola*. Todo apunta a que Teodomiro ocupaba un cargo territorial en esta región desde la época de

Witiza, pues, según la *Crónica mozárabe del año 754*, fue él quien rechazó en el año 698 una incursión de bizantinos que procedían de Cartago, de donde habían sido expulsados por los mismos musulmanes.

Las cláusulas del pacto han sido transmitidas por fuentes árabes, aunque el anónimo autor de la *Crónica mozárabe* conocía también su existencia. En realidad, era un tratado de sumisión por el que la parte conquistada se colocaba en una situación clientelar respecto a la autoridad musulmana, la cual, según el contenido del mismo, se comprometía a respetar la organización político-territorial existente en la zona al amparo de Alá y el Profeta. Como contrapartida de esta reconocida «autonomía», Teodomiro y el resto de habitantes del territorio quedaban sujetos a una tributación anual, en dinero y en especie, y a una serie de condiciones. Entre ellas figuraban la obligación de asumir como propios los mismos enemigos que los musulmanes, denunciando a quienes en el interior de este territorio se opusieran a su autoridad, y de favorecer la conversión de sus habitantes al Islam o, al menos, no entorpecerla. Es posible que los términos del pacto comportasen una promesa de fidelidad personal hacia los invasores susceptible de renovación con las generaciones sucesivas. De hecho, sabemos

El pacto entre ‘Abd al-Azîz y Teodomiro de Orihuela, transmitido por Al-‘Udrî (muerto en 1085):

En el nombre de Allah el misericordioso y el compasivo: Éste es el escrito de ‘Abd al-Azîz ibn Musá para Tudmîr ibn Gandarîs; ya se ha sometido a la paz, que tenga el pacto de Allah y su confirmación, y no se le retrasen sus noticias y sus enviados, y que tiene la protección de Allah y de su Profeta, de que no se le impondrá a nadie sobre él, ni se rebajará a nadie de sus compañeros para mal, que no serán cautivados, y que no se separará entre ellos y sus mujeres y sus hijos; que no se quemarán sus iglesias y que no se les forzará en su religión, y que su paz es sobre siete ciudades: Auriola, Mula, Lorca, Balantala, Locant, Lyih y Elche, y que no deje cumplir lo pactado, y que no deshaga lo acordado, y que cumpla lo que le hemos impuesto y le hemos obligado a cumplir; que no nos oculte noticia que sepa y que él y sus compañeros tienen el impuesto de las parias, que son: para el hombre libre un dinar, cuatro almudes de trigo, cuatro de cebada, cuatro medidas de vinagre, una medida de miel y una de aceite; y para todos los esclavos, la mitad de esto. Atestiguaron esto [6 testigos]. Se escribió en rayab del año 94 (abril del año 713).

Traducción de A. Huici Miranda, en M.ª I. Loring, D. Pérez y P. Fuentes, *La Hispania tardorromana y visigoda. Siglos V-VIII,* Síntesis, Madrid, 2007, p. 386.

Traducción inglesa en H. Kennedy, *The Great Arab Conquests. How the Spread of Islam Changed the World We Live In,* Da Capo Press, Philadelphia 2007, p. 315 (trad. L. Noriega: *Las grandes conquistas árabes,* Crítica, Barcelona, 2007).

que Teodomiro transmitió a su hijo Atanagildo el cargo acompañado de las mismas condiciones pactadas. Sin embargo, con el tiempo las circunstancias políticas cambiaron y los pactos de este tipo perdieron toda su utilidad para las autoridades musulmanas, lo que no impidió que para entonces las antiguas familias nobiliarias de origen visigodo se hubiesen adaptado ya perfectamente a las nuevas estructuras de poder, e incluso se hubiesen convertido al Islam. Conocemos el ejemplo de una de esas familias que, asentada en el valle del Ebro, adquirió tanta preeminencia que llegó a formar una auténtica dinastía: la de los Banû Casi.

Ahora bien, cuando en pleno proceso de expansión por la Península resultó imposible establecer pactos debido a la resistencia ofrecida por determinadas ciudades o territorios, los conquistadores impusieron duras condiciones a las poblaciones sometidas por la fuerza. Tales fueron los casos de Zaragoza o Córdoba, donde los hombres supervivientes que defendieron la ciudad fueron ejecutados y sus mujeres e hijos esclavizados. La información disponible, procedente tanto de fuentes de origen cristiano como árabe, para conocer el proceso de penetración musulmana en el norte y noroeste peninsular es muy imprecisa. Parece que la resistencia de la población goda asentada o refugiada en estas zonas alejadas del epicentro del poder invasor fue mucho más férrea. De hecho, pasadas las primeras acciones militares, que tuvieron además un alcance muy limitado en estas partes de difícil acceso por su accidentada orografía, sus habitantes pudieron organizarse de forma autónoma hasta conformar el núcleo originario de los futuros reinos cristianos.

La población visigoda que quedó en el territorio dominado por los musulmanes fue sometida a un impuesto personal de capitación (*ğizya*) para poder mantener sus costumbres y la práctica de su religión. Las «gentes del libro», cristianos y judíos, pasaron a ser *ḏimmíes* o «protegidos» por Alá. Aunque una parte de la jerarquía eclesiástica prefirió el exilio antes que soportar el yugo musulmán, como fue el caso de Sinderedo, obispo metropolitano de Toledo que huyó a Roma en el año 712, hubo otros obispos como Oppas que optaron por colaborar con el invasor para poder negociar una posterior convivencia pacífica, o bien se adaptaron a las circunstancias sin renunciar a su ministerio pastoral. Las comunidades mozárabes lograron mantener vigente en su interior el cuerpo legislativo visigodo, así como la cultura eclesiástica anterior por medio de la liturgia y la literatura de carácter teológico. La recopilación de los textos latinos por los mozárabes (*Corpus Scriptorum Muzarabicorum*) constituyó, sin duda, uno de los principales hilos conductores de la cultura latino-goda con la tradición posterior de carácter ya propiamente medieval.

Factores de la desaparición del reino visigodo

El final del reino visigodo de Toledo se debió a una serie de factores no excluyentes pero sí irreversibles. El primero de ellos, de carácter político, fue sin duda alguna el imparable empuje expansionista del Islam, tanto hacia Oriente como hacia Occidente. Su incuestionable superioridad militar hacía inviable cualquier intento de contención por parte de un ejército visigodo formado por comitivas privadas que seguían intereses particulares y que, además, estaban implicadas desde la muerte de Witiza en una auténtica guerra civil por el control del poder monárquico. Las propias estructuras centralizadas de dicho poder no encontraban ya asidero en la fidelidad de los cargos provinciales, tendentes cada vez más a desarrollar las bases de su poder autónomo al margen de los dictámenes que procedían del palacio real de Toledo. Esta situación explicaría por sí sola la facilidad con la que los musulmanes pudieron llegar a acuerdos puntuales con los *duces* y *comites* que estaban al frente de las diversas ciudades, provincias y circunscripciones territoriales visigodas, los cuales estaban más interesados en prolongar su posición privilegiada que en defender la integridad del reino visigodo. Este sería el caso, entre otros muchos, del magnate Teodomiro. La propia familia de Witiza, a la que es posible que aquél perteneciese, antepuso, llegado el momento, sus propios intereses patrimoniales a cualquier aspiración dinástica, alcanzando acuerdos que permitieron a los hijos del antiguo rey visigodo seguir disfrutando del control sobre amplios territorios (las célebres tres mil fincas que mencionan las fuentes árabes) y una destacada posición política ya plenamente dentro del ámbito de dominio musulmán. De hecho, la desaparición de la «legitimidad» y de los símbolos políticos sobre los que se sustentaba la institución monárquica (entre los que se hallaba el *thesaurus*, ahora, irremediablemente perdido, en manos musulmanas) hacía inviable cualquier intento de recuperación del poder regio visigodo. La defección de la Iglesia, el otro pilar del reino, precipitó definitivamente la ruina de la causa visigoda. Ningún rey podría ya mantener su poder sin la cohesión social y el control político que en el interior del reino ejercían los obispos, muchos de ellos ahora huidos o entregados por completo a la voluntad de los invasores.

No puede tampoco olvidarse que la inestabilidad social, reflejada en la ley de Egica y Witiza del año 702 contra la generalizada huida de esclavos, contribuyó de forma extraordinaria a desestabilizar una parte importante de la estructura social basada en las estrechas relaciones de dependencia entre la población servil y sus señores. A mediados del siglo VII, los obispos reunidos en el Concilio VIII de Toledo (653) advirtieron sobre la necesidad de evitar rebeliones políticas que, acompañadas de revueltas de esclavos, tanto perjudicaban

al reino. Hostil al orden visigodo, la población servil se mostraría totalmente indiferente a las adversas circunstancias políticas provocadas por la invasión y, desde luego, opondría una enorme resistencia a la colaboración en la defensa del reino. Por último, la minoría judía (o ya formalmente judeoconversa) no tenía tampoco motivos para ayudar al sostenimiento de un Estado que había hecho ímprobos esfuerzos por subyugarla. Es posible, incluso, que se convirtiera en una fuerza colaboracionista con los invasores. De hecho, algunas fuentes musulmanas mencionan en ocasiones a los judíos al frente de guarniciones de vigilancia de las ciudades recién conquistadas.

Selección bibliográfica

Adams, J. du Q., «La herencia del protofeudalismo visigodo frente a la imposición del Estado islámico», en L. Caballero Zoreda y P. Mateos Cruz (eds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, CSIC, Mérida, 2000, pp. 429-441.

Alvarado Planas, J., «La sociedad hispana al filo del año 700», en L. A. García Moreno y A., Vigil-Escalera, *711. Arqueología e historia entre dos mundos*, Museo Arqueológico Regional (*Zona Arqueológica*, 15), Alcalá de Henares, 2011, pp. 43-52.

Amardel, G., «Le roi Achila», *Bulletin de la Commission Archéologique de Narbonne*, 2, 1892-1893, pp. 425-445.

Aznar Tello, S., *San Braulio y su tiempo. El fulgor de una época*, Heraldo de Aragón, Zaragoza, 1986.

Barroso Cabrera, R. y Morín de Pablos, J., «Los canecillos de San Juan de Baños. Una iconografía bautismal vinculada a la incripción de Recesvinto», *Madrider Mitteilungen*, 37, 1996, pp. 187-204.

Coll i Alentorn, M., *Els successors de Vitiza en la zona Nordest del domini visigotic*, Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, Barcelona, 1971 [discurso de ingreso en la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona].

Collins, R., *La conquista árabe, 710-797* (trad. N. Míguez), Crítica, Barcelona, 2005.

—, «Julian of Toledo and the Education of Kings in Late Seventh Century Spain», en *Idem*, *Law, Culture and Regionalism in Early Medieval Spain*, Variorum, Aldershot, 1992, n.º III (versión revisada de «Julian of Toledo and the Royal Succession in Late Seventh Century Spain», en P. H. Sawyer e I. N. Wodd (eds.), *Early Medieval Kingship*, University od Leeds, Leeds, 1977, pp. 1-22).

Cugusi, P., «Ancora su un recente *carmen epigraphicum* di S. Antioco (Sulci)», *Epigraphica*, 43, 1981, pp. 115-117.

Dartmann, C., «Die Sakralisierung König Wambas. Zur Debatte um frühmittelalterliche Sakralherrschaft», *Filologia Mediolatina*, 44, 2010, pp. 39-57.

De Jong, M.: «Adding Insult to Injury: Julian of Toledo and His *Historia Wambae*», en P. Heather (ed.), *The Visigoths from the Migration Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective*, The Boydell Press, San Marino, 1999, pp. 373-402.

De Santiago Simón, E.: «Los itinerarios de la conquista musulmana a la luz de una nueva fuente: Ibn al-Sabbāt», *Cuadernos de Historia del Islam*, 1, 1971, pp. 51-65.

Dell'Elicine, E., «Los debates apocalípticos en la época del obispo Julián de Toledo», *Arqueología, Historia y Viajes sobre el Mundo Medieval*, 25, 2008, pp. 20-25.

Díaz, P. C., «La dinámica del poder y la defensa del territorio: para una comprensión del fin del reino visigodo de Toledo», en *Actas de la XXXIX Semana de Estudios Medievales: De Mahoma a Carlomagno*, Gobierno de Navarra, Estella, 2012, pp. 167-205.

Diesner, H. J., «König Wamba und der westgotische Frühfeudalismus. Fragen zur Entstehung des Feudalismus in Westeuropa», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, 18, 1969, pp. 5-27.

—, *Politik und ideologie im Westgotenreich von Toledo: Chindasvind*, Akademie Verlag, Berlin, 1980.

Drayson, E., «Ways of Seeing: the First Medieval Islamic and Christian Depictions of Roderick, Last Visigothic King of Spain», *Al-Masaq*, 18 (2), 2006, pp. 115-128.

Frey Sánchez, A. V., «Sobre la articulación administrativa de la cuenca del río Segura entre los siglos VII y VIII: algunos recientes elementos para identificar una frontera "blanda"», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 29, 2016, pp. 313-336.

Frighetto, R., «A nobreza illustre na *Gallaecia* hispanovisigoda segundo a obra de Valério do Bierzo», *Estudios Bercianos*, 25, 1999, pp. 96-103.

—, «O problema da legitimidade e a limitação do poder régio na *Hispania* visigoda: o reinado de Ervigio (680-687)», *Gerión*, 22 (2), 2004, pp. 421-435.

—, «Uma confrontação Régio-nobiliárquica na antiguidade tardia Hispanica: O rei e a nobreza eclesiástica no reinado de Wamba (672-680)», *Semanas de Estudios Romanos*, 12, 2004, pp. 233-252.

—, «*Incauto et inevitabili conditionum sacramento*: juramento de fidelidad y limitación del poder regio en la Hispania visigoda en el reino de Egica (688)», *Intus-legere, Historia* 1, 2007, pp. 67-79.

García Herrero, G., «La reordenación conceptual del terrorismo en la *Historia Wambae* de Julián de Toledo», *Alebus*, 6, 1996, pp. 95-112.

García Herrero, G., «Sobre la autoría de la *Insultatio* y la fecha de composición de la *Historia Wambae* de Julián de Toledo», en A. Menéndez, T. Montoro y D. Sandoval (coords.), *Jornadas Internacionales «Los Visigodos y su Mundo»* (Ateneo de Madrid, noviembre de 1990), Comunidad de Madrid (Col. Arqueología, paleontología y etnografía, 4), Madrid, 1991, pp. 185-213.

García López, Y, «La cronología de la *Historia Wambae*», *Anuario de Estudios Medievales*, 23, 1994, pp. 121-139.

García Moreno, L. A., *El fin del reino visigodo de Toledo: decadencia y catástrofe. Una contribución a su crítica*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1975.

—, «Los últimos tiempos del reino visigodo», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 189 (3), 1992, pp. 425-459.

—, «Fuentes no islámicas de la invasión y conquista de España por el Imperio árabe-islámico», en L. A. García Moreno y M.ª J. Viguera Molins (eds.), *Del Nilo al Ebro. Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2009, pp. 181-207.

—, «Teudemiro de Orihuela y la invasión islámica», en B. Arízaga Bolumburu *et alii* (eds.), *Mundos medievales. Espacios, sociedades y poder. Homenaje al profesor José Ángel*

García de Cortázar y Ruiz de Aguirre, Universidad de Cantabria, Santander, 2012, I, pp. 529-544.

—, *España 702-719: la conquista musulmana*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2013.

García Moreno, L. A. y Vigil-Escalera, A., *711. Arqueología e historia entre dos mundos*, Museo Arqueológico Regional (*Zona Arqueológica*, 15), Alcalá de Henares, 2011 (2 vols.).

Gutiérrez Lloret, S., «La materialidad del Pacto de Teodomiro a la luz de la arqueología», *eHumanista/IVITRA*, 5, 2014, pp. 262-288.

Guzmán Armario, F. J., «Los reinados de Chindasvinto y Recesvinto: un misterio historiográfico sobre el concepto de segregación social en la *Hispania* visigoda», en R. González Salinero (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Signifer, Madrid, 2013, pp. 317-338.

Isla Frez, A., «Los dos Vitizas. Pasado y presente en las crónicas asturianas», en M.ª J. Hidalgo de la Vega, D. Pérez y M. J. Gervás (eds.), *«Romanización» y «Reconquista» en la Península Ibérica: Nuevas perspectivas*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998, pp. 303-316.

Kinkade, R. P., «Rodrigo, Legend of the Last Visigothic King», en Michael Gerli (ed.), *Medieval Iberia. An Encyclopedia*, Routledge, London/New York, 2003, p. 711.

Llobregat Conesa, E., *Teodomiro de Oriola: su vida y su obra*, Caja Alicante, Alicante, 1973.

Lomas Salmonte, F. J., «VIII Concilio de Toledo (653): La Biblia en el Tomo Regio y en el debate sobre la legislación de Chindasvinto», *Excerpta Philologica*, 10-12, 2000-2002, pp. 517-532.

Lynch, C. H. y Galindo, P., *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras*, CSIC, Madrid, 1950.

Manzano Moreno, E., «La conquista del 711: transformaciones y pervivencias», en L. Caballero Zoreda y P. Mateos Cruz (eds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, CSIC, Mérida, 2000, pp. 401-414.

Martin, C., «La réforme wisigothique de la Justice: les années Recceswinth», en N. Guglielmi y A. Rucquoi (eds.), *Derecho y Justicia: el poder en la Europa medieval*, CONICET/CNRS, Buenos Aires, 2008, pp. 37-57.

Mateu y Llopis, F., «Un aspecto del reinado de Ervigio (680-687): las acuñaciones de tipo religioso. La ceca de Salamanca», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 24, 1951, pp. 1-8.

Miguel Franco, R., «Braulio de Zaragoza, el rey Chindasvinto y Eugenio de Toledo: imagen y opinión en el *Epistularium* de Braulio de Zaragoza», *Emerita*, 79, 2011, pp. 155-176.

Montenegro Valentín, J., «Algunas consideraciones sobre la facción witizana y la invasión musulmana de 711 en la Península Ibérica», *Iacobus*, 21-22, 2006, pp. 33-46.

—, «An Unusual Episode in the Historiography of the Visigothic Kingdom of Toledo: Wamba as Instigator in the Repudiation of Cixilo by Egica», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 84, 2006, pp. 205-216.

Montenegro Valentín, J. y Del Castillo, A. «The Chronology of the Reign of Witiza in the Sources: an Historiographical Problem in the Final Years of the Visigothic Kingdom of Toledo», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 80, 2002, pp. 367-383.

—, «Theodomir's Victory over the Byzantines in the Joint Reign of Egica and Witiza: A Reference by the *Chronicle of 754*», *Byzantion*, 74, 2004, pp. 403-415.

Orlowski, S., «Conflicto aristocrático en el reino visigodo de Toledo: el destronamiento de Wamba», *Fundación para la Historia de España*, 10, 2010-2011, pp. 15-20.

Navarra, L., *Ildefonso di Toledo*, Bulzoni Editore, Roma, 2003.

Roca Martínez, C., *El crepúsculo del reino visigodo de Toledo*, Diputación Provincial de Toledo, Toledo, 2001.

Ruiz de la Peña Solar, J. I., «El ciclo de Alfonso III», *Historia 16*, 16 (192), 1992, pp. 108-117.

Sánchez Albornoz, Cl., «Dónde y cuándo murió don Rodrigo, último rey de los godos», *Cuadernos de Historia de España*, 3, 1945, pp. 5-105.

—, «El *senatus* visigodo: Don Rodrigo, rey legítimo de España», *Cuadernos de Historia de España*, 6 1946, pp. 5-99.

—, «Itinerario de la conquista de España por los musulmanes», *Cuadernos de Historia de España*, 10 1948, pp. 21-74.

Suárez Blázquez, V., «La ley *Dum Inlicita* de Chindasvinto», *Anuario de la Facultad de Derecho de Ourense*, 2005, pp. 709-726.

Udaondo Puerto, F. J. (ed.), *Valerio del Bierzo. Su figura. Su obra. Su época*, en *Helmantica*, 48 (145-146), 1997.

Velázquez Soriano, I., «Wamba y Paulo: dos personalidades enfrentadas y una rebelión», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua*, 2, 1989, pp. 213-222.

Tema 4

Organización político-administrativa del reino visigodo, I: Órganos de gobierno

Sinopsis

Los jefes militares visigodos que firmaron los diversos *foedera* con el Imperio fueron conocidos ya por los romanos como *reges*. Parece que en un principio su elección se producía por aclamación popular y consentimiento expreso de la aristocracia gentilicia. Con el tiempo, sin embargo, la sucesión regia tendió a realizarse dentro de un mismo linaje (como el de los Baltos). Una vez desaparecido el poder imperial en Occidente, los reyes tolosanos asumieron todas las competencias propias de las antiguos funcionarios provinciales y sustituyeron al extinto poder político que, al menos nominalmente, había poseído el emperador en los territorios ocupados por los visigodos. Los dos últimos reyes de Tolosa, Eurico (466-484) y Alarico II (484-507) recuperaron parte de la tradición jurídica romana actualizando sus antiguas leyes y promulgando algunas nuevas. Esta actividad legislativa se convertiría en una de las más importantes prerrogativas de los reyes visigodos.

Hasta la celebración del Concilio IV de Toledo (633) los visigodos no establecieron ningún procedimiento por el que se regulase la sucesión al trono. Dado que la «corona» no era hereditaria, el deseo de conservar el poder regio dentro de una misma familia vio en la asociación al trono la solución que neutralizaba el requisito de la aclamación popular y la aceptación de la aristocracia. Esto es lo que ocurrió con Liuva I (que asoció a su hermano Leovigildo), Leovigildo (que asoció a sus hijos Hermenegildo y Recaredo) y, años más tarde, Suintila (que asoció a su hijo Recimero). Incluso después de la celebración del Concilio IV de Toledo —que establecía un procedimiento electivo—, hubo casos de asociaciones de hijos al trono, como las de Chindasvinto respecto a Recesvinto y Egica respecto a Witiza.

Partiendo de los principios postulados en el Concilio III de Toledo (589) que condujeron a la conversión del reino al catolicismo, e inspirado en el pensamiento isidoriano, el Concilio IV de Toledo (633) estableció los fundamentos más elaborados de la teoría política visigoda. En un *regnum* unido bajo una misma *fides*, el monarca, intercesor de su pueblo ante la Providencia, estaba obligado a defender la doctrina de la Iglesia, la cual, a su vez, legitimaría su poder y lo sacralizaría a través de la unción regia. Todos los súbditos, tanto clérigos como laicos, le debían juramento *(sacramentum)* de fidelidad. Sus diversas titulaciones *(Dominus noster, gloriosissimus, filius ecclesiae Christi, religiosissimus, triumphator)*, muchas de las cuales procedían de la tradición romana, indicaban la amplia esfera de sus poderes, así como las cualidades personales con las que aparecía investido ante su pueblo.

El *Officium Palatinum* estaba formado por los *nobiles* o *potentiores* procedentes del entorno del rey. De igual forma que los *comites officii palatini* desempeñaban diversas funciones dentro del gobierno central, otros funcionarios de rango

equivalente —*duces provinciae* y *comites civitatis*—, se ocupaban de la administración provincial y local. Sin embargo, gran parte de las decisiones del rey, y sobre todo sus iniciativas legislativas más importantes, debían contar con la sanción eclesiástica a través de los concilios, que se convirtieron así en un eficaz instrumento de control político.

Heredero de las antiguas virtudes imperiales (*humilitas*, *moderatio*, *iustitia*, *pietas*, etc.), el monarca visigodo se convertía a ojos de la Iglesia en buen gobernante solo si evitaba el despotismo y seguía sus dictámenes. Pronto sería, además, su máximo benefactor al realizar generosas donaciones y promover frecuentemente fundaciones de basílicas y monasterios por todo el reino.

A pesar de que la reina estaba alejada del ejercicio del poder, tanto ella como sus hijas, fueron en ocasiones piezas clave dentro de la política de alianzas matrimoniales. Las reinas viudas, además, podían ofrecer «legitimidad» al monarca que hubiese ascendido al trono en dudosas circunstancias o que no contase con suficientes apoyos entre la poderosa nobleza del reino. Por ello, los padres conciliares aprobaron medidas que impidiesen nuevos matrimonios recomendando su ingreso en monasterios de vírgenes.

a) El poder regio

Orígenes conocidos de la institución monárquica visigoda

En la época de las migraciones de los llamados «pueblos bárbaros», la máxima autoridad política entre los visigodos era ejercida por el jefe militar del ejército formado por los diferentes clanes tribales que, a su vez, se hallaban bajo el férreo control de una fuerte aristocracia guerrera. Las fuentes nos transmiten los nombres de los primeros jefes militares visigodos que, una vez cruzado el Danubio y «consentido» mediante diversos *foedera* su asentamiento en territorios del Imperio romano oriental, fueron conocidos por los romanos ya como *reges*: Alarico I (395-410) y quizás incluso su antecesor Atanarico (*ca*. 360-381). Aunque el rey debía ser aclamado por el pueblo y admitido por la aristocracia gentilicia, sabemos que en esta época la sucesión «regia» se producía por elección dentro de un mismo linaje (como el de los Baltos), lo que, en la práctica, facilitaba que la «corona» se transmitiese de forma hereditaria. En estos momentos, la realeza visigoda encontraba su fundamento en una doble vía de autoridad: la que le confería la antigua tradición surgida de las grandes familias aristocráticas y la que procedía de la capacidad militar reunida en la figura del *dux*. Además de su carácter propiamente militar, los reyes tenían igualmente adheridas a su poder funciones judiciales, razón por la que las fuentes les califican a un mismo tiempo como *iudices*.

Al establecer pactos con los romanos en busca del reconocimiento jurídico de sus pretensiones territoriales, los reyes visigodos reconocían de forma implícita la superioridad del Imperio, pero a la vez recibían de éste la confirmación de su suprema autoridad dentro de su pueblo, al mismo tiempo que, al serles otorgado el título de *magistri militiae* —un alto cargo dentro de la administración imperial romana—, se les confería cierta autoridad sobre la población de origen romano que habitaba en aquellas mismas regiones donde ellos se habían asentado. Con la creación del reino visigodo de Tolosa, y especialmente a partir del

reinado de Teodorico I (418-451), la sucesión dinástica llegó a ser una realidad incuestionable. Una vez desaparecida la autoridad imperial en Occidente, los reyes tolosanos asumieron todas las competancias propias de los antiguos funcionarios provinciales y sustituyeron al extinto poder político que, al menos nominalmente, había poseído el emperador mediante *foedera* en los territorios ocupados por los visigodos. Los dos últimos reyes de Tolosa, Eurico (466-484) y Alarico II (484-507), recuperaron parte de la tradición jurídica romana rescatando y actualizando antiguas leyes e incluso asumieron tareas legislativas propias con la promulgación de nuevas normas destinadas tanto a la población goda como romana sujetas a su autoridad. Precisamente, esta actividad legislativa se convertirá en una de las más importantes prerrogativas de los reyes visigodos, contribuyendo de forma decisiva a la inexistencia de una solución de continuidad entre el reino de Tolosa y el de Toledo. Ahora bien, las poderosas clientelas que habían sustentado al poder regio durante décadas, perdieron toda su fuerza con la ruina definitiva del reino visigodo tolosano, momento en que la ocupación de nuevas tierras al sur de los Pirineos permitió a la antigua aristocracia gentilicia luchar por alcanzar el poder e intentar desalojar del mismo a la dinastía de los Baltos.

Asociación y sucesión al trono

Hasta la celebración del Concilio IV de Toledo (633) los visigodos no establecieron ningún procedimiento regulado que confiriese legitimidad a la sucesión al trono. Puesto que la «corona» no era hereditaria, el deseo de conservar el poder regio dentro de una misma familia pudo hacerse realidad a través de la asociación al trono, procedimiento que neutralizaba automáticamente el requisito de la aclamación popular y el consentimiento de la aristocracia, cuyos miembros no podían postularse como candidatos para alcanzar la realeza por medio de la elección. En algún momento a partir del segundo año de su reinado, Luiva I asoció al poder a su hermano Leovigildo, a quien encargaría el gobierno de los territorios visigodos peninsulares, en tanto que él se ocuparía de la Septimania. Este último hará lo propio con sus hijos Hermenegildo y Recaredo y, años más tarde, Suintila asociaría a su hijo Recimero. Incluso después de la celebración del Concilio IV de Toledo —que establecía un procedimiento electivo—, hubo casos de asociaciones de hijos al trono, como las de Chindasvinto respecto a Recesvinto y Egica respecto a Witiza.

El origen último de la sucesión a través de la asociación al poder encontraría sus raíces en los sistemas de cooptación de época tardorromana a partir del modelo tetrárquico (298-307) impulsado por Diocleciano, que tendría continuación en los emperadores posteriores de los siglos IV y V que compartieron

el poder con sus hijos y sucesores. Es evidente que Liuva I recuperó el modelo tardorromano de cooptación con la asociación de Leovigildo al trono como medio para solucionar los problemas surgidos en Septimania ante el peligro expansionista de los francos. La necesidad de su presencia permanente en aquella región le obligó a compartir el poder con su hermano si no quería que los territorios hispanos, que tampoco estaban libres de insurrecciones, cayesen en el desgobierno. Sin duda, a través de este procedimiento, ajeno por completo a la tradición goda, los monarcas tratarían de ofrecer estabilidad política al reino dificultando de esta forma cualquier intento de derrocamiento. Si bien es cierto que tal pretensión no se cumplió en el caso de Suintila y Recimero, pues no impidió que ambos fueran depuestos por Sisenando, no puede negarse que la asociación al trono de Recesvinto evitó que su padre Chindasvinto fuese despojado de su dignidad regia en la etapa final de su reinado.

Siguiendo los dictámenes de Isidoro de Sevilla, el Concilio IV de Toledo (633) había ya institucionalizado en su canon 75 la forma electiva de la monarquía visigoda, estableciendo la participación de la nobleza en representación del pueblo, y de la Iglesia en el nombramiento legítimo del sucesor al trono. A la muerte del «usurpador» Sisenando (636), Chintila sería elegido conforme a la norma «constitucional» recientemente aprobada en dicho concilio nacional. Sin embargo, entre los sucesivos reyes, sólo se repetiría el procedimiento electivo en el caso de Wamba (672). Todos los demás alcanzaron el poder regio por voluntad y designación de su antecesor.

El rey en la teoría política visigoda

Según la conocida metáfora antropomórfica recogida por Braulio de Zaragoza en el *Liber Iudiciorum* (*Lex Visig.*, II, 1, 4), la ciudad aparece concebida como un cuerpo humano creado por la Providencia, a cuya cabeza, identificada con el rey, Dios había encomendado el deber de regir al resto de los miembros

Concilio IV de Toledo (633), c. 75:

[...] *nemo meditetur interitus regum, sed defuncto in pace principe primatus totius gentis cum sacerdotibus successorem regni consilio communi constituant, ut dum unitatis concordia a nobis retinetur, nullum patriae gentisque discidium per uim atque ambitum oriatur* [...] (ed. F. Rodríguez).

[...] Que nadie prepare la muerte de los reyes, sino que muerto pacíficamente el rey, la nobleza de todo el pueblo, en unión de los obispos, designarán de común acuerdo al sucesor en el trono, para que se conserve por nosotros la concordia de la unidad, y no se origine alguna división de la patria y del pueblo a causa de la violencia y la ambición [...] (trad. J. Vives).

que se encuentran bajo su dominio. Por esta razón era prioritario salvaguardar la salud de quien dirigía todo el organismo antes que el bienestar de quienes, como el pueblo, dependían de su gobierno. En este mismo sentido, resulta significativo que, al expresar su repulsa de las conjuras contra el rey, los padres reunidos en el Concilio IV de Toledo, introduzcan en el canon 75 la siguiente pregunta retórica: «¿Quién está tan loco que con su propia mano se corte la cabeza?» (*quis enim adeo furiosus est qui caput suum manu propria desecet?*). No podía dudarse, por tanto, de que el monarca gozaba, al menos teóricamente, de la máxima protección y autoridad política en el reino visigodo.

Lex Visigothorum, II, 1, 4:

Quod antea ordinari oportuit negotia principum et postea populorum.

Bene Deus, conditor rerum, disponens humani corporis formam, in sublimem caput erexit adque ex illo cunctas membrorum fibras exoriri decrevit; unde hoc etiam a capiendis initiis caput vocari precensuit, formans in illo et fulgorem luminum, ex quo prospici possent, quecumque noxia concurrissent, constituens in eo et intelligendi vigorem, per quem conexa et subdita membra vel dispositio regeret vel providentia ordinaret. Hinc est et peritorum medicorum precipua cura, ut ante capiti quam membris incipiat disponi medella. Que ideo non inmerito ordinabiliter exerceri censetur, cum artificis peritia hec dispensari patescunt; quia si salutare caput extiterit, ratione colligit, qualiter curare membra cetera possit. Nam si arcem molestia occupaverit capitis, non potuerit in artus dirivationes dare salutis, quas in se consumserit iugis causa langoris. Ordinanda ergo sunt primo negotia principum, tutanda salus, defendenda vita, sicque in statu et negotiis plebium ordinatio dirigenda, ut dum salus conpetens prospicitur regum, fida valentius teneatur salvatio populorum (ed. K. Zeumer).

Que hay que ordenar primero los asuntos de los príncipes, después los de los pueblos.

Dios, creador de las cosas, al disponer la forma del cuerpo humano, puso adecuadamente la cabeza en lo más alto y dispuso que de ella saliesen todas las fibras de los miembros; y ordenó que se llamase cabeza porque en ella surgía el origen de las otras partes, y en ella formó la luz de los ojos, desde donde pudiera ver todos los obstáculos que se presentaren, en él constituyó también el poder de la inteligencia, con cuya decisión pudiese gobernar los miembros que le están unidos y sometidos, y su providencia pudiera ordenarlos. De ahí el cuidado primordial de los médicos expertos, que buscan la curación de la cabeza antes que la de los miembros. Y eso uno lo piensa no sin motivo que se hace correctamente cuando es evidente que se distribuye así por la destreza del artífice; porque si la cabeza se mantiene sana, piensa bien y razonando de qué manera podrá tener cuidado de los miembros. Ya que si el dolor invade la ciudadela de la cabeza no podrá dar a los miembros la corriente de salud que habrá consumido en ella a causa de la sumisión al dolor. Es preciso, pues, ordenar primero los asuntos de los príncipes, velar por su salud, defender su vida y, la ordenación del estado y de los asuntos de la plebe, hay que dirigirla de tal manera que, mientras se mire por la salud conveniente de los reyes, se pueda confiar más firmemente en la salvación de los pueblos (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

▶ Detalle de una cruz con inscripción. Bronce. Dehesa de Metapollitos en Burguillos del Cerro (Badajoz). Siglo VII. Museo Arqueológico Nacional (Inv. 61746). Fotografía del autor.

†OFFS / TEFAN / V /SECLISIE / SECINI / ANISI («La ofrece Esteban a la iglesia de la Santa Cruz, en Yanises»).

Con la conversión al catolicismo (589), los postulados políticos en los que, a partir de entonces, se asentará el reino visigodo encontrarán como único referente de legitimación a la Iglesia y su doctrina, verdadero y único cuerpo social del *regnum*. Surge así una auténtica *societas fidelium Christi*, un cuerpo unitario de súbditos vinculado por una fe común. Este mismo principio de la unidad del reino por la fe y en la fe aparece reflejado con plena nitidez en el Concilio IV de Toledo (633), cuando los obispos allí reunidos proclaman su unión por la fe en un mismo reino: una *fides*, un *regnum*.

Esta teoría política que establecía la legitimación religiosa de la monarquía visigoda y que identificaba los intereses del rey, convertido en el guía e intercesor de su pueblo ante la Providencia, con los principios doctrinales de la Iglesia, encontraría su expresión más elaborada en las ideas desarrolladas por Isidoro de Sevilla, quien se esforzó en esbozar «un proyecto global de sociedad» en el que trató de armonizar los diferentes componentes que, según él, conformaban el reino visigodo, estableciendo una correlación directa entre la legitimidad del elemento propiamente godo, la continuidad de la tradición patriótica romana y el carácter sagrado de una monarquía que se rige conforme a los principios doctrinales de la Iglesia: *patria Gothorum*, *romanitas*, *rex rectus* y *civitas Dei peregrinans*.

Siguiendo este esquema, Isidoro establece una teología del poder que asigna al rey el papel de protector de la Iglesia, concibiendo un *regnum Christi* resultante no de una especulación puramente política, sino de las necesidades de la lucha doctrinal; de ahí que los principales adversarios de Isidoro sean los judíos y, a título preventivo, los arrianos. Años más tarde, Julián de Toledo, proclamando los principios de un verdadero «nacionalismo godo», volvería a establecer los términos en los que debía asentarse el reino visigodo frente a todos los factores políticos y religiosos que lo perturbaban. Sus ideas se apoyaban en tres sentimientos negativos: antifranquismo, antigalicismo y antijudaísmo, y en un principio positivo: exaltación del *regnum* visigodo visto como sucesor del Imperio romano y como expresión de la verdadera reunión de los fieles en Cristo.

La erradicación de toda disidencia religiosa en el reino de Toledo fue, por tanto, consecuencia directa de la legitimación ideológica que, a partir de la concepción teocrática del poder y por medio de diferentes mecanismos de confirmación (juramento sagrado de fidelidad, unción regia), otorgaba la Iglesia a la monarquía. Como instrumento del gobierno elegido por Dios, el rey visigodo asume el deber de defender la integridad de la religión católica y de su Iglesia, eliminando cualquier obstáculo que impidiera la total unión del reino en la fe verdadera.

La unción regia

El proceso de sacralización de la realeza visigoda, iniciado con la conversión de Recaredo, se materializará definitivamente en la solemne ceremonia de la unción regia. Ésta constituía un acto sacramental en el que, por mano episcopal, se aplicaban los santos óleos sobre el nuevo rey designado como tal por la voluntad divina (*electum a Deo*, según *Lex Visig.*, III, 5, 2), denotando así el carácter sagrado de su dignidad. Su origen más remoto puede hallarse en el modelo bíblico de la unción de los reyes del Antiguo Testamento, aunque es

Julián de Toledo, *De comprobatione sextae aetatis*, *praef.*, 116-120:

[...] *Erit enim tunc respectus operis uestri, cum dies iudicii manifestus effulserit. Si modo tamen, o piissime princeps, et ualenter inimicorum christi colla iugo seruitutis dominicae comprimas, et uexilla fidei christianae potenter attollas* (ed. J. N. Hillgarth).

[...] Vuestra obra será glorificada cuando llegue el día del juicio; sólo a condición, piadosísimo príncipe [Ervigio], de que comprimas con fuerza los cuellos de los enemigos de Cristo sometiéndolos al yugo de la servidumbre al Señor y levantes poderosamente los estandartes de la fe cristiana (trad. R. González Salinero).

posible que su aparición en el mundo visigodo se debiese a la herencia de las teorías político-religiosas de época tardorromana, según las cuales el gobernante actuaba como depositario del poder ante su pueblo por voluntad divina. En todo caso, no hay duda de que la unción real constituye un rasgo peculiar de la monarquía visigoda y una evidencia indiscutible de la profunda influencia ejercida por la Iglesia en el ámbito político visigodo. Posteriormente será imitada por otros reinos, entre ellos el de los francos.

Desconocemos el momento exacto en que la unción regia se impuso en la ceremonia de «coronación» del monarca visigodo. Es posible que esta costumbre se introdujese en el ceremonial cuando fue entronizado Sisenando (631). De hecho, el canon 75 del Concilio IV de Toledo (633), primera referencia expresa en nuestras fuentes a la unción real, presupone que dicha ceremonia ya existía con anterioridad. Al ser revestido el rey de sacralidad, los padres conciliares asumen como propia la obligación de protegerle, amenazando con la excomunión perpetua a quienes intentasen arrebatarle la corona, y acudiendo a las Sagradas Escrituras para reforzar aun más su advertencia por medio de la autoridad de la palabra divina: «No toquéis a mis ungidos» (*Nolite tangere christos meos*) y «¿Quién extenderá la mano contra el ungido del Señor y será inocente?» (*Quis extendet manum suam in christum Domini et innocens erit?*). Cualquier atentado contra el monarca y, por tanto, contra la voluntad de la Providencia, despertaría irremediablemente la ira de Dios.

Julián de Toledo (679-690) describe con detalle la ceremonia de la unción regia en la persona del rey Wamba (672-680). Según su testimonio, ésta debía realizarse en la sede toledana y en presencia del pueblo y de los más altos dignatarios, tanto civiles como eclesiásticos, del reino. Investido con la rica indumentaria regia, el nuevo monarca electo, de rodillas, recibió de manos del obispo metropolitano Quirico (667-680) el sagrado óleo, el cual fue solemnemente derramado sobre su cabeza, al tiempo que se pronunciaba la bendición con la que quedaría protegida la dignidad real.

Ahora bien, a falta de las virtudes exigibles en un buen gobernante (*humilitas*, *moderatio*, *iustitia*, *pietas erga subditos* e *indulgentia*) o, si a juicio de los obispos, el rey incurría en despotismo o perjudicaba gravemente a la Iglesia, quebrando así el consenso obtenido en el momento de su acceso al trono, la unción regia podía ser revocada por el concilio. La jerarquía eclesiástica podía, incluso, participar en maniobras políticas tendentes a derrocar a un determinado monarca retirándole su apoyo y legitimando sacramentalmente a otro candidato que, al responder favorablemente a los designios divinos, resultase ser más conveniente para sus intereses. Esto es lo que, de forma encubierta, parece que sucedió en el caso de Ervigio, el sucesor de Wamba.

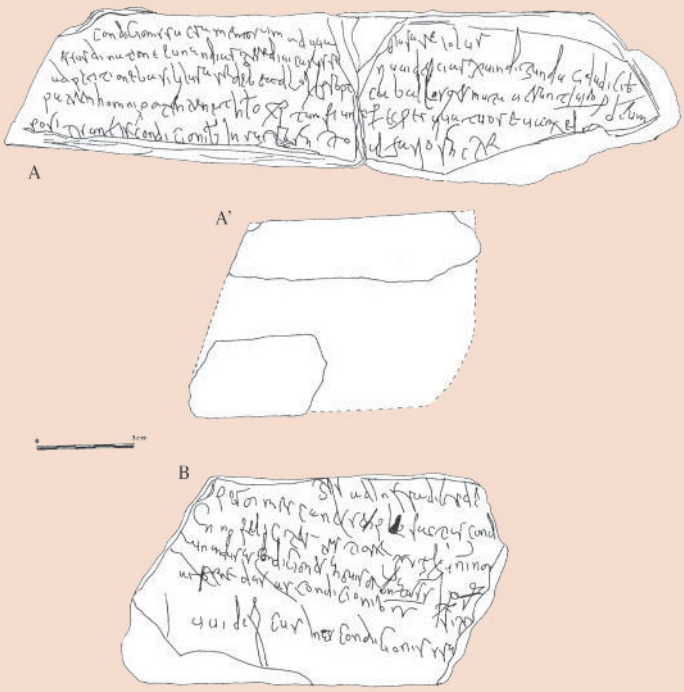
Juramento de fidelidad

El juramento, tan importante y extendido en la sociedad visigoda, obtuvo su fuerza vinculante del indiscutible carácter sagrado que lo envolvía. Ningún valor habría tenido si no hubiese encontrado su fundamento en la *fides* cristiana. El juramento aparece en nuestras fuentes como un medio de prueba jurídico-religioso a través del cual una persona garantizaba solemnemente una declaración, trataba de probar la existencia o inexistencia de un acontecimiento, o la verdad o falsedad de una acusación, sometiéndose, en caso de perjurio, a las oportunas penas judiciales y al seguro castigo divino. Considerado como *sacramentum*, la fuerza del juramento se revistió de una gran autoridad de carácter espiritual. De ahí que, tal y como aparece en el Concilio IV de Toledo (633), no resulte extraño que los monarcas hiciesen uso del juramento de fidelidad para reafirmar su poder mediante un vínculo de carácter sagrado. Dicho vínculo, al derivarse de forma directa del concepto de *fides* cristiana, evocaba necesariamente el compromiso bautismal y convertía al propio juramento en un

Julián de Toledo, *Historia Wambae regis,* 4:

[...] *At ubi uentum est, quo sanctae unctionis uexillam susciperet, in praetoriensi ecclesia, sanctorum scilicet petri et pauli, regio iam cultu conspicuus ante altare diuinum consistens, ex more fidem populis reddidit. Deinde curbatis genibus oleum benedictionis per sacri quirici pontificis manus uertici eius refunditur et benedictionis copia exibetur, ubi statim signum hoc salutis emicuit. Nam mox e uertice ipso, ubi oleum ipsum perfusum fuerat, euaporatio quaedam fumo similis in modum columnae sese erexit in capite, et e loco ipso capitis apis uisa est prosilisse, quod utique signum cuiusdam felicitatis sequuturae speciem portenderet. Et haec quidem praemisisse otiosum forte non erit, quippe ut posteris innotescat, quam uiriliter rexerit regnum, qui non solum nolens, sed tantis ordinibus ordinate percurrens, totius etiam gentis coactus inpulsu, ad regni meruerit peruenisse fastigium* (ed. W. Levison).

[...] Pero cuando llegaron adonde recibiría el signo de la sacra unción, en la Iglesia del Pretorio, la de los Santos Pedro y Pablo, resplandeciente con su indumentaria regia, de pie ante el divino altar, prestó juramento de fidelidad al pueblo según el ritual. A continuación, hincado de rodillas, las manos del sacro pontífice Quirico le esparcen por la cabeza el óleo de la bendición y el poder de la bendición se le muestra tan pronto se le derrama este signo de salvación. En efecto, de seguida desde lo alto de la cabeza, donde el óleo había sido vertido, alzóse en forma de columna un vapor semejante al humo y del mismo sitio de la cabeza viose revolotear una abeja, señal que constituía un presagio de la felicidad que se aventuraba. Y tal vez no haya resultado ocioso referir estos pormenores, para dar a conocer a la posteridad cuán atinadamente rigió su reino aquél que, no sólo en contra de su voluntad, sino pasando incluso por todos los trámites reglamentarios y hasta conminado por el apremio de toda la gente, mereció acceder a la dignidad real (trad. P. R. Díaz y Díaz).



▶ Pizarra incisa visigoda n.º 39 procedente de Diego Álvaro (Ávila). Documento jurídico. Condiciones de juramento de un juicio. Finales del siglo VI (¿año 589?). Colección M. C. Díaz y Díaz (Santiago de Compostela).

Condicionis sacramentorum ad qua[s debea]d iurare Lolus
ess urdinatione Eunandi, Argeredi, uicariis, Ra[---]ri, Vviderici, Argiuindi, Gundaci iudicib(us)
ad petitione Basili iurare debead Lol(us) propt[er] caballos quos mutauerunt: Iuro p(er) Deum Patrem homnipotenten et Hio Xptum fium ei[us] p(er) ec per quatuor euangel[ia super]-
positis ante is condicionib(us) in sacrosancto altario sancte S[---]
- - - - - -
[ira Dei Pa]tris ad infra dicende[t ut uidentes omnes] pertimescan essenplo. Pactas cond[iciones ---] anno feliciter tertio regni glo(riosissimi) d(omi)ni nos[tri Reccaredi regis ?]
Eunandus as condiciones a nouis ordinatas s(ub)s(cripsi). (signum) Ra[---rus]
Argeredus as condicionib(us) s(ub)s(cripsi). (signum) sign[um]
Vvidericus in as condicionis s(ub)s(cripsi). A[rgiuindus].

Declaraciones juradas a las que debe jurar Lolo, por orden de Eunando, Argeredo, vicarios, Ra[mi?]ro, Widerico, Argivindo, Gundacio, jueces; a petición de Basilio debe jurar a causa de unos caballos que han cambiado. 'Juro por Dios Padre omnipotente, por Jesucristo su Hijo, por estos cuatro Evangelios, con las declaraciones puestas ante ellos en el sagrado altar de santa S[---].... Por la ira de Dios descenderá a los infiernos, [para que al verlo todos] se aterroricen con el ejemplo'. Realizadas estas condiciones en el tercer año del felizmente reinado de nuestro gloriosísimo señor [el rey Recaredo?]. Eunando suscribí estas condiciones *(signo de la firma)*. Argeredo suscribí estas condiciones *(signo de la firma)*. Firma [de ---], <Ra[miro suscribí estas condiciones *(signo de la firma)*]>. Widerico suscribí en estas condiciones. Argivindo [suscribí estas condiciones *(signo de la firma)*. Gundacio suscribí estas condiciones *(signo de la firma)*].

Fuente: I. Velázquez, *Las pizarras visigodas. Entre el latín y su disgregación (la lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII)*, Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua/Real Academia Española (Col. Beltenebros 8), Salamanca, 2004, pp. 210-219.

inequívoco signo de adhesión y pertenencia a la Iglesia. Al cometer perjurio, se incurría en sacrilegio y, al mismo tiempo, se profanaba a la Iglesia (*quam periurio profanauerit*). De igual forma que el juramento de fidelidad creaba una realidad unitaria entre la *fides* religiosa y la *fides* política, la ruptura del mismo conllevaba para el *infidelis* la excomunión y la exclusión de la *iustitia* y de los derechos civiles, que únicamente estaban reservados a los *fideles*, es decir, a los que vivían según la virtud de la fe cristiana.

Con anterioridad al siglo VII no existe información segura sobre la exigencia del juramento de fidelidad al rey entre los visigodos. Sin embargo, sabemos por Jordanes que, antes de morir, Teodorico el Grande obligó a los jefes ostrogodos a prestar este tipo de juramento a su nieto y sucesor Atalarico (526-534), hijo de su hija Amalasunta y del visigodo Eutarico. Aunque esta noticia procede de una época en que había gran afinidad entre ostrogodos y visigodos, el hecho mismo del juramento no parece que resultase extraño para ninguno de los dos pueblos. A través de Gregorio de Tours, sabemos que, una vez doblegado, el rey suevo Mirón fue obligado por Leovigildo a prestarle juramento de fidelidad. En todo caso, la mención del compromiso de fidelidad al rey como *sacramentum* en el Concilio IV de Toledo induce a pensar que se trataba de una costumbre asumida entre los visigodos ya desde hacía mucho tiempo. Los padres conciliares advirtieron de las nefastas consecuencias que tendría para el reino la falta de la fidelidad prometida al rey mediante juramento, al tiempo que insistían en la consideración del perjurio como sacrilegio, pues quien lo cometía rompía el pacto contraído no solo con el rey sino también con Dios. Así pues, el juramento obligaba a respetar la persona del monarca para favorecer, con ello, la «prosperidad de la patria y del pueblo de los godos» (*pro patriae gentisque Gotorum statu*). En los siguientes concilios toledanos V (636) y VI (638), celebrados durante el reinado de Chintila, se repite la doctrina expuesta en el canon 75 del Concilio IV de Toledo, añadiéndose al juramento de los *fideles regum* («fieles de los reyes») el compromiso de protección de la vida y bienes de la familia real. La novedad en la postura defendida ahora por los padres conciliares estriba en el hecho de que, al mismo tiempo que se determina el castigo de quienes incumplieran el juramento de fidelidad, se recompensa a los súbditos que lo hubiesen cumplido sin reservas.

El juramento de fidelidad sería objeto de atención preferente por parte de los reyes visigodos prácticamente hasta el fin del reino. Según aparece descrito en la *Historia Wambae regis*, dicho juramento, pronunciado en nombre de Dios, suponía una firme promesa de fidelidad al rey por medio de una fórmula establecida en unos escritos conocidos con el nombre de *conditiones*, los cuales eran firmados por todos los *fideles regum* con el fin de asegurar que no atentarían nunca contra su real persona ni su poder legítimo. Los dignatarios palatinos

(*gardingi*, *duces* y *comites*) debían jurar de manera personal directamente ante el rey, en tanto que el resto de los hombres libres debía hacerlo ante unos funcionarios territoriales llamados *discussores iuramenti* que se encontraban repartidos por todo el reino. Quienes se negasen a realizar dicho juramento serían castigados con la confiscación de bienes (*Lex Visig.*, II, 1, 7). Según el primer canon del Concilio VII de Toledo (646), los eclesiásticos estaban también obligados, como el resto de los *fideles*, a prestar el debido juramento de fidelidad al rey, aunque su incumplimiento estaba penado en este caso particular con la excomunión y la consiguiente pérdida de su honor o de su cargo dentro de la Iglesia.

Concilio IV de Toledo (633), c. 75:

[...] *Multarum quippe gentium, ut fama est, tanta exstat perfidia animorum ut fidem sacramento promissam regibus suis seruare contemnant et ore simulent iuramenti professionem dum retineant mente perfidiae impietatem. Iurant enim regibus suis et fidem quam pollicentur praeuaricant nec metuunt uolumen illud iudicii Dei per quo inducitur maledictio multaque poenarum comminatio super eos qui iurant in nomine Dei mendaciter* [...] *Sacrilegium quippe esse si uioletur a gentibus regum suorum promissa fides, quia non solum in eis fit pacti transgressio, sed et in Deum quidem, in cuius nomine pollicetur ipsa promissio* [...] *audite sententiam nostram: Quicumque igitur a nobis uel totius Spaniae populis qualibet coniuratione uel studio sacramentum fidei suae, quod pro patriae gentisque Gotorum statu uel conseruatione regiae salutis pollicitus est, temerauerit, aut regem nece attractauerit aut potestate regni exuerit, aut praesumptione tyrannica regni fastigium usurpauerit, anathema sit in conspectu Dei Patris et angelorum atque ab ecclesia catholica, quam periurio profanauerit, efficiatur extraneus et ab omni coetu Christianorum alienus cum omnibus impietatis suae sociis, quia oportet ut una poena teneat obnoxios quos similis error inuenerit implicatos* (ed. F. Rodríguez).

[...] Tal es la doblez de alma de muchas gentes, como es sabido, que desprecian guardar a sus reyes la fidelidad prometida con juramento, y mientras en su corazón abrigan la impiedad de la infidelidad, con las palabras aparentan la fe del juramento, pues juran a sus reyes y después faltan a la fe prometida. Ni temen aquellas palabras acerca del juicio de Dios, por las que se maldicen y conminan con graves penas a aquellos que juran mentirosamente en nombre de Dios [...] Sin duda que es un sacrilegio el violar los pueblos la fe prometida a sus reyes, porque no sólo se comete contra ellos una violación de lo pactado, sino también contra Dios, en el nombre del cual se hizo la dicha promesa [...] oíd nuestra sentencia: «Cualquiera, pues, de nosotros o de los pueblos de toda España que violare con cualquier conjura o manejo el juramento que hizo en favor de la prosperidad de la patria y del pueblo de los godos y de la conservación de la vida de los reyes, o intentare dar muerte al rey, o debilitare el poder del reino, o usurpare con atrevimiento tiránico el trono del reino, sea anatema, en la presencia de Dios Padre y de los ángeles, y arrójesele de la Iglesia católica, a la cual profanó con su perjurio, y sea tenido él y los compañeros de su impiedad, extraños a cualquier reunión de los cristianos, porque es conveniente que sufran una misma pena aquellos a los que unió un mismo crimen» (trad. J. Vives).

No puede olvidarse tampoco que el vínculo de fidelidad al rey obligaba a los nobles del reino a proporcionar tropas procedentes de sus dominios territoriales al monarca que se lo requiriese.

Imagen, titulatura y ceremonial

El origen aristocrático de los monarcas visigodos, junto a las otras condiciones y virtudes exigidas por la Iglesia y los altos dignatarios palatinos,

Lex Visigothorum, II, 1, 7 (Egica):

De fidelitate novis principibus reddenda et pena huius transgressionis. *Cum divine voluntatis imperio principale caput regnandi sumat sceptrum, non levi quisque culpa constringitur, si in ipso sue electionis primordio aut iurare se, ut moris est, pro fide regia differat aut, si ex palatino officio fuerit, ad eiusdem novi principis visurus presentiam venire desistat. Si quis sane ingenuorum de sublimatione principali cognoverit et, dum discussor iuramenti in territorio illo accesserit, ubi eum habitare constiterit, quesita occasione se fraudulenter distulerit in eo, ut pro fide regia conservanda iuramenti se vinculo alliget, aut ille, qui, sicut premisimus, ex ordine palatino fuerit, minime regis obtutibus se presentandum ingesserit, quicquid de eo vel de omnibus rebus suis principalis auctoritas facere vel iudicare voluerit, sui sit incunctanter arbitrii. Quod si aut egritudo illi obstiterit aut quelibet publice utilitatis actio eum retinuerit, ut regis visibus se nullatenus representet, dum regie electionis sublimitas quibuslibet modis ad eius cognitionem pervenerit, statim per suam iussionem id ipsum clementie sue auditibus intimare procuret, qualiter fidei sue sinceritatem ostendens huius legis sententiam evadere possit* (ed. K. Zeumer).

De la fidelidad que hay que prestar a los nuevos príncipes y del castigo de esta transgresión.
Cuando, por mandato de la voluntad divina, la cabeza principal del reino tomare el centro, será castigado con una pena no leve cualquiera que, desde el momento mismo de su elección, o bien difiera el juramento de fidelidad al rey como es costumbre o bien, si ejerciere un cargo en palacio, se negare a comparecer en presencia del mismo nuevo príncipe. Si alguna persona libre tuviere conocimiento de la elección del príncipe y, cuando quien debe supervisar el juramento se presentare en aquel lugar donde conste que tiene su residencia, buscando excusas retrasare engañosamente el acto de comprometerse mediante el vínculo del juramento a conservar la fidelidad al rey, o si aquel que, como hemos dicho antes, fuere del orden palatino y no se prestare a comparecer delante de la presencia del rey, la autoridad del príncipe puede ordenar sin vacilación hacer y disponer lo que quiera de aquél y de todos sus bienes. Y si se lo impidiere alguna enfermedad o lo tuviere ocupado alguna acción de utilidad pública de manera que no pudiere presentarse de ninguna manera a la vista del rey, tan pronto como llegare a su conocimiento la exaltación de la elección regia, que procure seguidamente hacérselo llegar por mandato suyo al oído de su clemencia, de manera que, demostrando la sinceridad de su fidelidad, pueda evitar la sentencia de esta ley (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

Izquierda: Corona de Recesvinto. Tesoro de Guarrazar (entre el año 621 y el 672) procedente de Guadamur (Toledo). Museo Arqueológico Nacional (Inv. 71203). Las letras colgantes forman las palabras *†(R)ECCESVINTHUS REX OFFERET.* Fotografía del autor. *Derecha:* Corona votiva. Tesoro de Guarrazar (entre el año 621 y el 672) procedente de Guadamur (Toledo). Museo Arqueológico Nacional de Madrid (Inv. 71205). Fotografía del autor.

acreditaba su capacidad para garantizar el buen gobierno del reino. Sin embargo, su condición de máximos benefactores y protectores del pueblo y de la Iglesia, que se manifestaba en sus frecuentes donaciones y fundaciones de basílicas y monasterios por todo el reino, requería la posesión de un enorme patrimonio regio (del que formaba parte el proverbial *thesaurus* visigodo), el cual no siempre mantuvo claros sus límites con respecto a los bienes privativos del rey que ocupaba el trono en cada momento. De hecho, las disputas en torno a las formas «irregulares» de adquisición patrimonial utilizadas por ciertos reyes, como la confiscación de los bienes pertenecientes a algunos nobles caídos en desgracia o la eventual fusión de los bienes transmitidos por la corona con los de la familia reinante, fueron objeto de acaloradas discusiones durante las sesiones conciliares. En todo caso, siguiendo el modelo evergético romano, dicho patrimonio fue utilizado en parte para reforzar la imagen benefactora del rey al sufragar los gastos que conllevaba la construcción de

► La iglesia de Santa Leocadia según el Códice Emilianense (año 992) conservado en San Millán de la Cogolla (signatura d-I-1). Fotografía anónima de Internet.

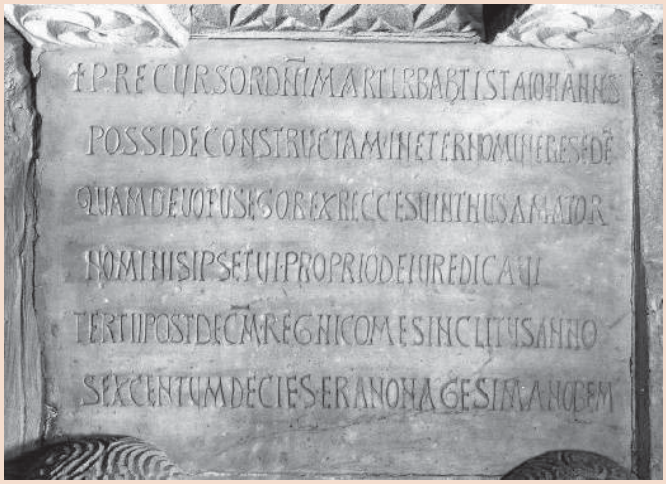
edificios religiosos y la realización de generosas donaciones destinadas principalmente a la Iglesia. Incluso hubo algún monarca, como Leovigildo, que fue fundador —o refundador— de ciudades (*conditor urbium*), tales como Recópolis o *Victoriacum*. Juan de Bíclaro afirma que Recaredo, hombre devoto (*cultu praeditus religiosus*), fue fundador y protector de varias iglesias y monasterios, a los que dotó de recursos, tierras y bienes para su mantenimiento. Isidoro de Sevilla asegura además que restituyó a los edificios de culto católicos los tesoros que habían sido confiscados por su padre Leovigildo. De hecho, las ofrendas a los templos de cruces y «coronas» votivas ricamente decoradas llegaron a ser muy habituales entre los reyes visigodos. Contamos como muestra de ello con el llamado tesoro de Guarrazar, que formaba parte del ornato de una o varias iglesias, algunas de cuyas piezas llevaban colgados los nombres de los reyes Suintila y Recesvinto. Este último se declara en la inscripción que conmemora la fundación de la iglesia de San Juan de Baños (Palencia) como *devotus et amator nominis ipse tui*, es decir, «devoto y seguidor de tu persona», razón por la que la dedicó a este santo. En el año 618, Sisebuto, por su parte, construyó *in suburbio toletano*, es decir, a extramuros de la ciudad, la iglesia más importante de Toledo, consagrada en este caso a Santa Leocadia.

Los monarcas visigodos ostentaron el título de *rex*, reservando para el emperador de Constantinopla el de *imperator*. Dicho título aparecía en las monedas y en los documentos oficiales. Siguiendo una vez más la tradición romana,

los años se contaban a partir del momento en que cada rey accedía al trono. A partir de ese instante, el monarca tomaba igualmente el título de *Dominus Noster*, también de origen romano, con el que se reconocían sus plenos poderes sobre el pueblo y los ministros de la Iglesia. La adopción del *cognomen Flavius* por algunos reyes como Recaredo, Recesvinto, Ervigio o Egica, expresaba

Inscripción dedicatoria de San Juan de Baños (Palencia):

Precursor D(omi)ni, martir babtista Iohannes,	Mártir Juan Bautista, precursor del Señor,
posside constructam in eterno munere	recibe esta edificación erigida en ofrenda
sede(m),	con valor eterno,
quam devotus, ego, rex Reccesvinthus,	que yo, el devoto rey Recesvinto, seguidor
amator	de tu persona,
nominis ipse tui, proprio de iure	he dedicado a mis expensas en terrenos de mi
dicavi,	heredad,
tertii post dec(imu)m regni comes inclitus	compañero ínclito en su año decimotercero del
anno,	reino,
sexcentum decies era nonagesima nobem	en la era seiscientos noventa y nueve [año 661].
(transcripción de J. del Hoyo).	(trad. J. del Hoyo).



▶ Iglesia de San Juan de Baños (Palencia). Fundada por el rey Recesvinto en el año 661. Copia mozárabe de la inscripción fundacional. Fotografía del Instituto Arqueológico Alemán de Madrid (1970).

Fuente: J. del Hoyo, «A propósito de la inscripción dedicatoria de San Juan de Baños», en C. Fernández Martínez y J. Gómez Pallarès (eds.), *Temptanda viast. Nuevos estudios sobre la poesía epigráfica latina,* Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2006 [CD-ROM], p. 2.

► Iglesia de San Juan de Baños (Palencia). Fundada por el rey Recesvinto en el año 661. Exterior (*izquierda*), interior (*derecha*). Fotografías del autor.

el deseo de continuidad de la legitimidad dinástica de los «segundos Flavios» inaugurada por Constantino (*Flavius Claudius Constantinus*), primer emperador cristiano. De tradición romana eran también los títulos de *princeps*, *victor*, *invictus* y *triumphator* asumidos con frecuencia por los reyes visigodos, así como las virtudes personales (*clementia*, *serenitas*, *amabilitas*...) que solían ser atribuidas al buen gobernante. No habría tampoco que olvidar el componente religioso, nacido de la devoción a la Iglesia y a Cristo (*piissimus*, *gloriosissimus*, *religiosissimus*, *amator verae fidei*, *filius ecclesiae Christi*...), que tan a menudo formaba parte de las titulaciones regias.

Según sostuvo Isidoro de Sevilla, gran admirador del gobierno «unificado» y «romanizado» de Leovigildo, fue precisamente este rey el que introdujo en la corte visigoda un fastuoso ceremonial a imitación del existente en Constantinopla. Ahora bien, a pesar de la importancia fundamental que había adquirido en la corte bizantina el ritual de la *proskýnesis*, según el cual había que arrodillarse ante el emperador para poder besar sus zapatos o la orla de su *paludamentum* (*adoratio purpurae*), no hay constancia de que esta humillante muestra de reverencia formase parte del protocolo de la corte toledana. Es cierto que el rey visigodo adoptó algunos rasgos externos propios de la imagen de un emperador romano en detrimento de las antiguas tradiciones de índole germánica, pero no está suficientemente demostrado que fuese por influencia bizantina. No puede negarse que la *imitatio imperii* estuvo siempre presente en la esfera palatina visigoda ni que el monarca adoptara formas ceremoniales propiamente imperiales, pero es muy posible que éstas procediesen directamente de la tradición heredada de época tardorromana y de la creciente influencia de la Iglesia, estrechamente vinculada a dicha tradición, a través de los rituales litúrgicos impuestos por el orden episcopal en la corte visigoda.

Titulaciones regias en el reino visigodo	
Recaredo	*Gloriosissimus et piissimus:* Concilio III de Toledo (589). *Fidelissimus Deo:* Concilio III de Toledo (589). *Religiosissimus:* Concilio III de Toledo (589). *Serenissimus princeps:* Concilio III de Toledo (589). *Fidelissimus et gloriosissimus:* Concilio III de Toledo (589). *Flavius Recaredus Rex:* Concilio III de Toledo (589). *Gloriossimus Recaredus:* Concilio de Narbona (589). *Recaredus Gloriosissimus* Dominus Noster: Concilio de Narbona (589). *Gloriosus atque sanctissimus princeps:* Concilio II de Zaragoza (592). *Christianissimus at amator Dei Recaredus:* Concilio pluriprovincial de Toledo (597). *Gloriosissimus Rex Recaredus:* Concilio II de Barcelona (599). *Christianissimus et piissimus Dominus Recaredus:* Concilio II de Barcelona (599).
Gundemaro	*Piissimus et gloriosissimus Gundemarus Rex:* Concilio XII de Toledo (681).
Sisebuto	*Dominus Noster gloriosissimus Sisebutus Rex:* Concilio de Égara (614). *Gloriosissimus Princeps Sisebutus:* Concilio II de Sevilla (619).
Suintila	*Gloriosisssimus Princeps Suintila:* Concilio V de Toledo (636). *Orthodoxus et Gloriosissimus Suintila Rex:* Concilio VI de Toledo (638). *Suintila Triumphator in Christo:* Concilio VI de Toledo (638).
Sisenando	*Dominus Noster Gloriosissimus Princeps Sisenandus:* Concilio IV de Toledo (633). *Sisenandus Piissimus et amator Christi Dominus Noster Sisenandus:* Concilio IV de Toledo (633).
Chintila	*Dominus Chintila Rex:* Concilio V de Toledo (636).
Chindasvinto	*Clementissimus Dominus Noster Chindasvintus Rex:* Concilio VII de Toledo (646). *Serenissimus et amator Christi Chindasvintus Rex:* Concilio VII de Toledo (646).
Recesvinto	*Orthodoxus, gloriosus Recesvintus:* Concilio VIII de Toledo (653). *Flavius Recesvintus:* Concilio VIII de Toledo (653). *Serenissimus et clementissimus Dominus Noster Recesvintus:* Concilio IX de Toledo (655). *Gloriosissimus et religiosissimus Dominus Recesvintus:* Concilio X de Toledo (656). *Dominus rerum Recesvintus Rex:* Concilio X de Toledo (656). *Gloriosus Dominus Noster Recesvintus:* Concilio X de Toledo (656). *Christianissimus et piissimus Rex Recesvintus:* Concilio de Mérida (666). *Serenissimus et clementissimus princeps Dominus Noster Recesvintus:* Concilio de Mérida (666).

Wamba	*Gloriosus Rex Wamba:* Concilio XI de Toledo (675). *Excellentissimus et religiosus princeps Wamba:* Concilio XI de Toledo (675). *Dominus et amabilis princeps Wamba:* Concilio XI de Toledo (675).
Ervigio	*Orthodoxus et serenissimus Dominus Noster Ervigius Rex:* Concilio XII de Toledo (681). *Flavius Ervigius Rex sanctissimus:* Concilio XII de Toledo (681). *Gloriosus Flavius Ervigius:* Concilio XII de Toledo (681). *Serenissimus Dominus Noster amator Christi atque amantissimus princeps:* Concilio XII deToledo (681). *Invictus victor hostium semper Ervigius:* Concilio XII de Toledo (681). *Flavius Ervigius Rex:* Concilio XII deToledo (681). *Ervigius Excellentisimus princeps Ervigius:* Concilio XIII de Toledo (683). *Serenissimus princeps Ervigius:* Concilio XIII de Toledo (683). *Gloriosus et religiosissimus princeps Ervigius:* Concilio XIII de Toledo (683). *Invictissimus et religiosissimus Ervigius Rex:* Concilio XIII de Toledo (683). *Gloriosus princeps Ervigius:* Concilio XIV de Toledo (684). *Serenissimus et prescipicuus princeps Ervigius:* Concilio XIV de Toledo (684). *Amator verae fidei filius ecclesiae Christi Ervigius:* Concilio XIV de Toledo (684). *Gloriosus princeps Ervigius Rex:* X Concilio XIV de Toledo (684).
Egica	*Serenissimus et orthodoxus Egica princeps:* Concilio XV de Toledo (688). *Flavius Egica:* Concilio XV de Toledo (688). *Gloriosissimus Egica princeps:* Concilio XV de Toledo (688). *Gloriosus et amator Christi:* Concilio XV de Toledo (688). *Orthodoxus et serenissimus dominus Egica Rex:* Concilio III de Zaragoza (691). *Excellentissimus et piissimus et magis cultor Dei Dominus Noster princeps Egica:* Concilio III de Zaragoza (691). *Inclitus et orthodoxus Dominus Noster et princeps Egica:* Concilio III de Zaragoza (691). *Flavius Egica:* Concilio XVI de Toledo (693). *Serenissimus et piissimus Egica:* Concilio XVI de Toledo (693). *Gloriosus Flavius Egica:* Concilio XVI de Toledo (693). *Religiosissimus ac serenissimus Dominus Noster Egica Rex:* Concilio XVII de Toledo (694).

Fuente: J. Arce, *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711),* Marcial Pons, Madrid, 2011, pp. 57-58 (con correcciones).

Las reinas

En el Concilio III de Toledo (589), la reina Baddo aparece junto a Recaredo firmando la declaración oficial de conversión al catolicismo. Es evidente que la asociación de la *gloriosa regina* a este acto implicaba cierta igualdad entre los cónyuges reales en el compromiso de fe asumido ante los obispos y toda la corte. De hecho, es muy posible que esta reina, de confesión católica, estuviese detrás de la abjuración regia del arrianismo; no en vano deja escrita en las actas de su puño y letra la siguiente frase: «esta fe que creí y admití» (*fidem quam credidi et suscepi*). Ahora bien, la reina visigoda no estaba habilitada para el ejercicio del poder. Sólo el rey podía reinar. La importancia de las reinas y de las hijas del monarca se limitaba exclusivamente a su participación, a veces transcendental, en las políticas de alianzas matrimoniales. En unos casos las princesas servían para unir lazos de amistad con reinos vecinos y, en otros, las reinas viudas podían ofrecer «legitimidad» al monarca que hubiese accedido recientemente al trono en circunstancias dudosas o sin los suficientes apoyos políticos entre la poderosa nobleza del reino. No puede negarse, a este respecto, que Leovigildo reforzó su posición al contraer matrimonio con la reina viuda de Atanagildo.

El quinto canon del Concilio III de Zaragoza (691) reconoce que, a pesar de todas sus limitaciones, las reinas se situaban en «el puesto más elevado del reino desde donde gobernaban sobre todos» (*pro apice regni, quem regendo in cunctis tenuerunt*), para, a continuación, corroborar las medidas conciliares que se habían tomado con anterioridad en caso de que enviudasen. En efecto, puesto que, siendo *domina gentis*, había tenido el honor de compartir el lecho con el rey, una vez muerto éste, los padres conciliares se habían ocupado de aprobar medidas para proteger su vida y la de sus hijos, pero al mismo tiempo, le prohibían volver a contraer matrimonio y le recomendaban retirarse a un monasterio de vírgenes.

b) El Oficio Palatino

El entorno del rey

Las fuentes nos informan acerca de los miembros que formaban parte del órgano de gobierno central conocido con el nombre de *Officium Palatinum* o *Aula Regia*. Sus componentes *nobiles* pertenecían a un selecto grupo, un *ordo*, tal y como se menciona en el segundo canon del Concilio XIII de Toledo (*ex palatini ordinis officio*), que se movía en el entorno regio de la corte toledana. Las mismas fuentes parecen distinguir entre dos categorías: los *primates*, *optimates*, *maiores* o *seniores palatii*, que ocupaban los más altos cargos y dignidades dentro del *pala-*

tium; y los *mediocres*, que, a pesar de la dificultad que existe para distinguirlos con nitidez, parece que se situaban en un escalón inferior respecto a los *primi palatini*. Entre el personal palatino podemos también encontrar a esclavos, *servi* y libertos, los cuales se encargaban de tareas puramente administrativas, muchas de ellas de gran importancia para el funcionamiento burocrático del Oficio Palatino.

Los miembros más destacados de este *Officium*, que gozaban de la condición de *potentiores* y cuyo rasgo común era la *nobilitas*, recibían normalmente la distinción honorífica de *viri inlustres*, *spectabiles* o *clarissimi*, categorías todas ellas de evidente origen tardoimperial. Sabemos que acompañaban al rey a los concilios del reino. De hecho, a partir del Concilio VIII de Toledo (653), ellos mismos firmarían también sus actas inmediatamente después de que lo hicieran los padres conciliares. Junto con el monarca, se les atribuye el gobierno del reino (*in regimine socios*), toda vez que, gracias a su autoridad, se cumplían las leyes (*per quos iustitia leges implet*). El Concilio XII de Toledo (681) destaca de forma relevante que estos poderosos eran los únicos que podían compartir la mesa con su señor: son los *participes mensae sue* [*regis*]. Al igual que los integrantes del antiguo *Consistorium* imperial, los miembros del *Officium Palatinum* actuaban como consejeros áulicos. El rey Wamba se reúne con ellos para planear las acciones bélicas que impulsaría para acabar con la insurrección de Paulo. Estos consejeros, llamados *optimates* y *seniores palatii* por Julián de Toledo, asisten al rey con su *consilium*, lo que les habilitaba, además, para formar parte del tribunal regio. En otras ocasiones, desempeñan un papel relevante en el ámbito jurídico, claramente perceptible sobre todo en la legislación antijudía. De hecho, el rey Sisebuto llegó a reconocer en una de sus leyes (*Lex Visig.*, XII, 2, 14) que había sido promulgada *omni cum palatino officio* («juntamente con todo el oficio palatino»).

Concilio VIII de Toledo (653), tomo regio, 152-158:

Vos etiam illustres uiros, quos ex officio palatino huic sanctae synodo interesse mos primaeuus obtinuit ac nobilitas spectabilis honorauit et experientia aequitatis plebium rectores exegit, quos in regimine socios, in aduersitate fidos et in prosperis amplector, strenuos, per quos iustitia leges implet, miseratio legis inflectit, et contra iustitiam legum moderatio aequitatis temperantiam legis extorquet, adiurans obtetot per omne [...] (ed. F. Rodríguez).

Y también a vosotros, varones ilustres, que una antiquísima costumbre escogió de entre el oficio palatino para asistir a este santo sínodo, a los que adorna una ilustre nobleza y un sentido de equidad os designó como cabezas del pueblo y a los que tengo como compañeros en el gobierno, leales en los contratiempos y esforzados en las prosperidades, y por los que la justicia aplica las leyes, la misericordia las suaviza y contra el rigor de las normas la moderación de la equidad alcanza la templanza de la ley, a vosotros os pongo por testigos y os conjuro por todo [...] (trad. J. Vives).

Por norma general, los nuevos monarcas (y, eventualmente, los usurpadores) procedían del Oficio Palatino. Es muy probable que Wamba fuera uno de sus miembros, ya que figura como *vir inlustris* en el decreto de Recesvinto que se incluyó en el Concilio X de Toledo (656), y sabemos con seguridad que Egica formó parte del *Officium Palatinum* de Ervigio (680-687). Precisamente uno de los dignatarios firmantes como *comites scanciarum et duces* (*officii palatini*) de las actas del Concilio XIII de Toledo (683), llamado Suniefredo, se sublevaría después contra Egica (687-702).

Los más altos cargos del Oficio Palatino pertenecientes al estrecho círculo regio poseían el título de *comites*, los cuales no deben confundirse (como veremos más tarde) con los *comites* territoriales. Es posible, no obstante, que, tal y como se desprende del Concilio XIII de Toledo (683), el *comes Toletanus* (conde responsable de la capital regia) formase parte también del *Officium Palatinum*.

Los *comites officii palatini* desempeñaban diversas funciones dentro del gobierno central del reino. Junto con los obispos, tal y como establece el décimo canon del Concilio VIII de Toledo (653), de ellos dependía la promoción regia, es decir, la elección de los nuevos reyes.

Los principales cargos

Entre los componentes del *Officium Palatinum* podemos encontrar a un cierto número de *comites* que, en virtud de las funciones asignadas, ocupaban diversos cargos (de otros, en cambio, desconocemos cuáles eran sus ámbitos de competencia y autoridad). Si tomamos como referencia la *Notitia Dignitatum* (documento oficial de comienzos del siglo V), se puede verificar que casi todos los nombres y funciones de los cargos palatinos visigodos reproducen los *officia* de la administración imperial tardorromana:

- *Comes thesaurorum*: estaba al frente del tesoro regio; de él dependían el *praepositus argentariorum* y los *argentarii*.
- *Comes patrimonii* o *patrimoniorum*: dirigía la administración de las tierras pertenecientes a la corona y se encargaba de la recaudación de impuestos; de él dependían los *numerarii*.
- *Comes cubiculi* o *cubiculariorum*: supervisaba la administración de los bienes dedicados a sufragar los gastos del monarca y de la corte.
- *Comes notariorum*: era el jefe de la Cancillería; de él dependían los escribas y notarios encargados de redactar los documentos oficiales.
- *Comes scanciarum*: es posible que fuera el encargado del aprovisionamiento de la corte regia; subordinados suyos eran los *gillonarii* (bodegueros) y los *coqui* (cocineros), con sus respectivos *praepositi*.

— *Comes stabuli*: era el responsable máximo de las caballerizas reales; se encontraba auxiliado por el *praepositus cubiculi*.
— *Comes spatharius* o *spathariarum*: era el jefe de la guardia palatina a cuyas órdenes se encontraban los *spatharii*, soldados cualificados organizados quizás al modo de las antiguas *scholae palatinae*. Parece que, con Wamba, el número de *spatharii* creció ostensiblemente, probablemente debido a la preocupación de este monarca por proteger y reforzar el poder regio. Las fuentes nos informan acerca de la versatilidad de estos «agentes», los cuales podían ser enviados a determinadas misiones fuera de la corte regia.

En los listados de los *viri inlustres* que firman las actas conciliares, algunos magnates palatinos aparecen también distinguidos con el título de *dux*. Ahora bien, dado que a ninguno de ellos se le asigna de forma aislada dicha dignidad, sino que siempre viene a continuación de su condición de *comes*, cabría

Lex Visigothorum, II, 4, 4 (Chindasvinto):

Servo non credendum; et qualibus regis servis debeat credi.
Servo penitus non credatur, si super aliquem crimen obiecerit, aut si etiam dominum suum in crimine inpetierit, nisi in tormentis positus exponat quod dixerit; excepto servi nostri —nisi qui ad hoc regalibus servitiis mancipantur—, ut non inmerito palatinis officiis liberaliter honorentur, id est stabulariorum, gillonariorum, argentariorum coquorumque prepositi, vel si qui preter his superiori ordine vel gradu procedunt; quos tamen omnes et regia potestas iugiter non habet ignotos, et nullis eos esse constat pravitatibus aut criminibus inplicatos. Quibus utique vera dicendi vel testificandi licentia, sicut et ceteris ingenuis, hac lege conceditur. De reliquis autem ad palatinum servitium pertinentibus, quicumque aliquem ad testimonium crediderit advocandum, non aliter ei fides adcommodabitur, nisi regie potestatis electio iusta et honesta permiserit esse credendum, quod ille a se noverit esse testificandum (ed. K. Zeumer).

Qué no hay que creer a los siervos; y a qué siervos del rey hay que creer.
No hay que creer al siervo de ninguna manera, si quiere objetar algún delito contra alguien, ni tampoco si implica a su amo en un delito. Y si, pese a ser sometido a tortura, expone su acusación, de ninguna manera habrá de darle crédito, salvo nuestros siervos, que están expresamente ligados a los servicios reales de manera que, no sin mérito, son honrados generosamente con cargos palatinos, o sea, los encargados de los mozos de establo, de los coperos, de los plateros, de los cocineros y, además de éstos, todos aquellos que sobresalgan por algún cargo o grado superior; a todos éstos, la potestad real los conoce siempre bien y consta que no están implicados en maldades ni delitos. A éstos sí que, por esta ley, se les concede licencia para proclamar y testificar la verdad, como a todos los otros hombres libres. En cuanto a todos los otros que pertenecen al servicio de palacio, si uno cree que debe llamar a alguno a testificar , no se le concederá credibilidad si la decisión justa y honesta de la autoridad real no concede que se le crea y que testifique aquello que sabe (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

suponer que se trataba de un complemento a su título principal. Es posible que se utilizase para reforzar el honor personal de quien se merecía un mayor reconocimiento oficial. Ciertamente, en origen y en sentido amplio, el término *dux* guardaba una íntima relación con el mando militar. Quien lo ostentaba ejercía como comandante de tropas, bien por nombramiento específico para una campaña militar, bien por designación para un cargo que implicara ejercer la máxima autoridad sobre guarniciones de carácter provincial. Dentro del *Officium Palatinum*, dicho título pudo haber servido para identificar a los *comites* que formaban parte del círculo más próximo al rey. Aunque es muy posible que algunos de ellos, incluso la mayoría, pudieran haber ejercido anteriormente el mando sobre tropas o incluso retener todavía en sus manos competencias de orden militar, el título de *dux* que portaban servía ahora para señalar preferentemente su preeminencia dentro del entorno regio.

Las fuentes mencionan también a los gardingos (*gardingi*) como miembros pertenecientes al Oficio Palatino. Aunque no cabe dudar de su elevada condición social y económica, parece que estaban por debajo de la dignidad que ostentaban los *seniores*. Sin obligaciones administrativas de ningún tipo, estos personajes ejecutaban prestaciones de carácter militar. En este sentido, actuarían como *protectores domestici*, a cuyo cuerpo se accedía principalmente por méritos alcanzados dentro del ejército. Existen indicios de que pudieron asimilarse a los espatarios (*spatharii*), sobre todo si se tiene en cuenta que ambos términos nunca aparecen juntos en las fuentes documentales visigodas.

c) La participación eclesiástica en el poder

El Concilio IV de Toledo (633), presisido e inspirado por el mayor ideólogo eclesiástico del reino visigodo, Isidoro de Sevilla, reconoce de forma explícita la autoridad del rey sobre los asuntos tanto humanos como divinos (*non solum in rebus humanis sed etiam in causis diuinis*). Ahora bien, el ejercicio del poder en ambos ámbitos exigía la investidura del monarca no sólo con los signos propios de la majestad regia, sino también con aquellos que conferían sacralidad a su persona, como la unción concedida por la Iglesia. En la práctica, ello supuso que, desde la época de Recaredo, los obispos no dejarán al rey gobernar sin que sus decisiones más importantes sean sometidas a la sanción eclesiástica a través de los concilios. A estos presupuestos que condicionaban la capacidad de reinar con entera libertad, habría que añadir la influencia directa, e incluso el dominio ideológico y espiritual, que sobre el monarca ejercieron poderosos obispos como Isidoro de Sevilla, Braulio de Zaragoza, Ildefonso de Toledo o Julián de Toledo.

► Brazo de una cruz votiva. Tesoro de Guarrazar (entre el año 621 y el 672) procedente de Guadamur (Toledo). Museo Arqueológico Nacional de Madrid (Inv. 52561). Fotografía del autor.

Resulta reveladora la imagen de un rey como Sisenando (631-636) presentándose, junto con sus próceres palatinos, en la iglesia de Santa Leocadia (lugar donde se celebraría el Concilio IV de Toledo) y postrándose en tierra ante la jerarquía eclesiástica para solitar que rogase a Dios por él. Al mismo tiempo, sometía a la aprobación de los obispos una serie de normas de carácter eclesiástico, las cuales fueron confirmadas y transformadas en cánones conciliares. A continuación, los padres allí reunidos advirtieron severamente al pueblo para que no pecase contra sus reyes: difícilmente podrá encontrarse una colaboración de gobierno más estrecha entre la Iglesia y la monarquía.

Al menos desde el Concilio III de Toledo (589) y hasta el XVIII (702), celebrado en tiempos de Witiza y cuyas actas no se conocen, será muy habitual la participación en sus sesiones de dignatarios seglares, así como la regulación de asuntos no propiamente eclesiásticos que, por su naturaleza pública, pudieran afectar o interesar a la Iglesia. No cabe duda de que estas asambleas adquirieron una enorme importancia política, convirtiéndose en el segundo pilar fundamental del Estado visigodo. En los concilios confluían la potestad del rey y la autoridad moral de la Iglesia. De hecho, casi desde un principio se les atribuyeron las más altas funciones normativas del reino, interviniendo en todos los aspectos trascendentales que afectaban al ámbito político. Según las actas que han llegado hasta nosotros, los padres conciliares regularon la sucesión regia implantando el procedimiento electivo; legalizaron destronamientos y usurpaciones irregulares de la «corona»; establecieron garantías judiciales para los nobles y jerarcas eclesiásticos; velaron por la protección de la familia real;

► Cripta de San Antolín en la Catedral de Palencia. Hacia el año 672. Fotografía del autor.

instaron al cumplimiento de los juramentos de fidelidad; dictaron anatemas contra los conspiradores que atentaban contra la seguridad del Estado; regularon la condición de los jueces; protegieron los derechos de las personas (sobre todo de los *optimates*) frente al monarca; etc. Todas estas disposiciones fueron consideradas como *leges* fundamentales del reino y, normalmente tras su confirmación en la asamblea conciliar, eran insertadas entre los cánones conciliares. Muchas de ellas, bien de forma literal, bien de manera ligeramente modificada o retocada, pasaron a los códigos legales. Es cierto que el rey podía sancionar directamente otras normas de gobierno (a veces impropiamente llamadas *edicta* para diferenciarlas de las leyes generales aprobadas en sede conciliar), pero parece que su autoridad era inferior a la de las *leges*. Se entiende, por ello, que los reyes trataran de reforzar la validez de sus propias normas presentando al Concilio aquellas que consideraban de mayor importancia, lo que convertía a la institución conciliar en un eficaz instrumento de control político. A esta misma razón obedecería la intervención eclesiástica en las sucesivas revisiones del cuerpo legislativo más importante del reino visigodo: el *Liber Iudiciorum*.

Teniendo presente este sistema legalista, podría afirmarse que el rey y la Iglesia gobernaron conjuntamente en el reino visigodo. De hecho, el poder civil de la monarquía no se entendería sin la respetada, e incluso reverenciada, autoridad que emanaba de los obispos. En este sentido, cabría calificar al

modelo de gobierno visigodo como «*regnum* eclesiástico». Es muy significativo que, como testimonia un documento en forma epistolar de finales del siglo VI conocido como *De fisco Barcinonensi*, fuesen los obispos quienes nombraran a los *numerarii* locales encargados de la recaudación de tributos y fijasen (si bien tras un *consensus* previo) las cantidades impositivas en el ámbito de sus respectivas circunscripciones. Al parecer, el *comes patrimonii* se limitaba únicamente a confirmar o reconocer como válidas las decisiones resultantes de dicho procedimiento.

Ahora bien, hubo ciertos desajustes en la aplicación o desarrollo de dicho modelo. Considerados por su elevada condición social como hombres poderosos, los obispos compartían con la nobleza las más altas dignidades del reino. Esta situación propició que algunos laicos que habían ocupado ciertos cargos de responsabilidad, incluso dentro del ejército, desearan alcanzar una posición preeminente ingresando en el alto clero. Aunque la Iglesia se mostró contraria a este fenómeno, condenándolo en diversas asambleas conciliares, pronto advirtió las dificultades que entrañaría la remoción de aquellos que habían alcanzado el episcopado a través de estas argucias. Era una costumbre tan extendida entre el clero, que la eventual desautorización de nombramientos, aun después de haber sido decretada en la asamblea conciliar, habría provocado un grave conflicto en el seno de la Iglesia. No habría tampoco que olvidar que muchos de estos individuos pertenecían a la *nobilitas*, y que al prestigio que proporcionaba la dignidad eclesiástica, unían su originaria condición social privilegiada. Tampoco es de extrañar que, totalmente al margen de su ministerio religioso, estos jerarcas se sintieran a veces impulsados a intervenir en el ámbito político usando en su beneficio, o en el de otros, la enorme influencia que les proporcionaba el poder

Concilio IV de Toledo (633), c. 19:

Perniciosa consuetudo nequaquam est reticenda quae maiorum statuta praeteriens omnem ecclesiae ordinem perturbauit, dum alii per ambitum sacerdotia appetunt, alii oblatis muneribus pontificatum assumunt, nonnulli etiam sceleribus implicati uel saecularis militiae dediti, indigni ad honorem summi ac sacri ordinis peruenerunt. De quorum scilicet casu atque remotione oportuerat quidem statuendum. Sed ne perturbatio quamplurima ecclesiae oriretur [...] (ed. F. Rodríguez).

No debemos disimular una perniciosa costumbre que violando las disposiciones de los antepasados, perturbó todo el orden de la Iglesia, pues mientras unos buscan el episcopado mediante intrigas, otros lo consiguen ofreciendo recompensas, y así hasta algunos, complicados en actos criminales o ya alistados en el ejército, llegan al honor del sumo y sagrado orden. Acerca de los cuales y de su remoción hubiera convenido, ciertamente, estatuir algo, pero hubiera suscitado un grave conflicto en la Iglesia [...] (trad. J. Vives).

episcopal que detentaban. Actuando como grandes señores territoriales, hubo obispos (entre los que pudieron encontrarse algunos que no habían recorrido el *cursus honorum* clerical) que participaron de forma activa en rebeliones que tenían como objetivo último la usurpación del poder regio (Concilio VII de Toledo, c. 1). En estos casos, de nada serviría que se hubiese exigido también a los miembros de la Iglesia el juramento de fidelidad al rey.

La participación del obispo Gumildo y del abad Ranimiro en la revuelta del *dux* Paulo resulta muy significativa. Sintiendo que se perjudicaban los intereses de quienes, como ellos, pertenecían al grupo de los poderosos del reino, decidieron unirse a la insurrección contra Wamba e incluso prestaron ayuda militar para reforzar la defensa de la ciudad de Magalona. Cabe recordar que, además de los numerosos recursos económicos que tenía a su disposición, la alta jerarquía eclesiástica poseía una enorme capacidad de control social que, en determinados momentos, podía canalizarse en la dirección que le fuese más favorable. En realidad, la Iglesia nunca fue ajena a la dinámica establecida en los vínculos de dependencia social, reproduciendo las relaciones de poder basadas en el patrocinio que existían en otros ámbitos de la sociedad visigoda.

d) Administración territorial

La división provincial

Aunque no existe documentación específica referente a la organización provincial de la *Hispania* visigoda, disponemos de suficientes indicios como para asegurar que la organización eclesiástica, perfectamente conocida a partir del análisis de las actas conciliares y de los códices tardíos (sobre todo del Ovetense de El Escorial, fechado en el siglo VIII), tomaba como base la división administrativa del reino conforme a las antiguas demarcaciones provinciales romanas de la *dioecesis Hispaniarum*. Así pues, el reino visigodo estaría conformado por las provincias *Carthaginensis*, *Baetica*, *Lusitania*, *Gallaecia*, *Tarraconensis* y *Narbonensis* (esta última en la Galia). Las ciudades que habían sido capitales de provincia siguieron conservando, en la mayoría de los casos, su condición de sedes metropolitanas.

Ahora bien, existen en nuestras fuentes algunas referencias a *duces* que se encontraban al frente de ciertas demarcaciones territoriales que no correspondían, al menos formalmente, a estas provincias de tradición romana. Estos serían los casos de Dogilano, *dux Lucensis*, y de Pedro, *dux Cantabriae*. El primero, que aparece nombrado en uno de los manuscritos de la biografía de Fructuoso (cap. 7), pudo ejercer su autoridad sobre un amplio territorio correspondiente al norte de la provincia de la *Gallaecia*, cuyo centro era sin duda la ciudad de Lugo.

Organización político-administrativa del reino visigodo, I: Órganos de gobierno

División eclesiástica del reino visigodo		
Provincia elcesiástica	**Sede metropolitana**	**Obispados**
Carthaginensis (22 obispados)	*Toletum* (Toledo)	*Acci* (Guadix) *Arcavica* (Cañaveruelas) *Basti* (Baza) *Beatia* (Baeza) *Bigastrum* (Cehegín) *Castulo* (Cazlona) *Complutum* (Alcalá de Henares) *Dianium* (Denia) *Elo* (Montealegre) *Illici* (Elche) *Mentesa* (La Guardia) *Oretum* (Granátula) *Oxoma* (Osma) *Palentia* (Palencia) *Setabi* (Játiva) *Segobriga* (Saelices) *Segobia* (Segovia) Segontia (Sigüenza) Valentia (Valencia) *Valeria* (Las Valeras) *Urci* (Torre de Villaricos)
Baetica (10 obispados)	*Hispalis* (Sevilla)	*Assidona* (Medina Sidonia) *Astigi* (Ecija) *Corduba* (Córdoba) *Egabrum* (Cabra) *Elepla* (Niebla) *Iliberris* (Elvira, Granada) *Italica* (Santiponce) *Malaca* (Málaga) *Tucci* (Martos)
Lusitania (13 obispados)	*Emerita Augusta* (Mérida)	*Obila* (Avila) *Caliabria* *Caria* *Conimbriga* (Condeixa-a-Velha) *Egitania* (Idanha-a-Velha) *Elbora* (Évora) *Lamecum* (Lamego) *Olysipona* (Lisboa) *Ossonoba* (Faro) *Pax Iulia* (Beja) *Salmantica* (Salamanca) *Viseum* (Viseo)

Gallaecia (10 obispados)	*Bracara* (Braga)	*Asturica* (Astorga) *Auria* (Orense) *Britonia* (Mondoñedo) *Dumio* *Iria Flavia* (Padrón) *Laniobrensis* (Lañobre) *Lucus* (Lugo) *Portucale* (Oporto) *Tude* (Tuy)
Tarraconensis (15 obispados)	*Tarraco* (Tarragona)	*Ausona* (Vic) *Barcino* (Barcelona) *Caesaraugusta* (Zaragoza) *Calagurris* (Calatayud) *Dertosa* (Tortosa) *Egara* (Tarrasa) *Gerunda* (Gerona) *Ilerda* (Lérida) *Osea* (Huesca) *Pompaelo* (Pamplona) *Turiasso* (Tarazana) *Urgellum* (Seu d'Urgell)
Narbonensis (8 obispados)	*Narbo* (Narbona)	*Agatha* (Agde) *Beterris* (Béziers) *Carcasa* (Carcasona) *Elna* *Luteba* (Lodeve) *Maguelon* (Magalona) *Neumasus* (Nimes)

Cabría recordar que el Concilio II de Braga (572) mencionaba ya la existencia de dos distritos o provincias eclesiásticas en *Gallaecia*, una con capital en Braga y otra en Lugo, con sus respectivos obispos metropolitanos. Es muy posible que, tras la anexión del reino suevo, esta primitiva división se conservara igualmente en el terreno administrativo durante todo el siglo siguiente. Respecto al *dux Cantabriae*, Pedro, personaje coetáneo a la invasión árabe que aparece citado en las crónicas del ciclo de Alfonso III, cabría suponer que pudo haber tenido encomendado el control sobre el territorio fronterizo que se situaba inmediatamente al sur de las regiones cántabra y vascona. De hecho, sabemos por las fuentes que existió un distrito provincial, de carácter sobre todo militar, conocido con el nombre de Cantabria desde el que Wamba combatió a los vascones y cuyo territorio parecía extenderse desde el río Pisuerga hasta La Rioja. Y, a su vez, es posible que, tal y como se verificaba en la organización eclesiástica,

la provincia *Carthaginensis* apareciese también dividida administrativamente, al menos durante el siglo VI, en la Cartaginense y la Carpetana (o Celtiberia), actuando como capital de esta última la ciudad de Toledo.

Cargos provinciales y locales

El *dux provinciae* era el dignatario de mayor rango en la administración territorial visigoda. Aunque en origen sus competencias eran fundamentalmente de carácter militar, los *duces provinciae* fueron progresivamente desplazando a los *rectores provinciae*, unos funcionarios de tradición romana que, en calidad de gobernadores provinciales, ejercían su autoridad preferentemente en el ámbito civil y judicial. Al menos a partir de la época de Chindasvinto, si no incluso antes, parece que la figura del *dux* había ya asumido también las máximas competencias en el terreno civil, judicial y fiscal dentro de la provincia sobre la que ejercía su autoridad, signo inequívoco de que el proceso de progresiva militarización de la administración visigoda había ya comenzado. Al parecer, algunos nobles de origen romano pudieron acceder, especialmente a partir de la época de Leovigildo, a la categoría de *dux*. Conocemos el nombre de alguno de ellos, como, por ejemplo, el de *Claudius*, *dux Lusitanae* que en época de Recaredo se enfrentó con sus tropas a los francos (año 589). También tenemos noticia de la identidad de otros *duces* por su participación en insurrecciones contra el poder monárquico: la *Historia Wambae regis* hace referencia a un tal Ranosindo, *dux provinciae Tarraconensis*, que se unió a la revuelta del también *dux* Paulo.

Por debajo del *dux* se encontraba el *iudex* o *comes civitatis*, que se encargaba del gobierno de la ciudad y su territorio. A nivel local tenía atribuidas todas las competencias necesarias para ejercer su autoridad en la administración de la justicia y en la recaudación de impuestos, además de asumir las funciones relativas al orden público dentro de su jurisdicción ciudadana. Para tal fin contaba con un

Cargos de la administración provincial y local	
PROVINCIAE	*CIVITATES*
rector provinciae ***dux provinciae*** *numerarius provinciae* *tabularius*	***comes civitatis*** *vicarius* *numerarius civitatis* *vilicus* *thiufadus* *defensor civitatis* *iudex loci* *curiales*

Lex Visigothorum, XII, 1, 2 (Recaredo):

[...] *Decernentes igitur et huius legis nostre severitatem constituentes iubemus, ut nullis indictionibus, exactionibus, operibus vel angariis comes, vicarius vel vilicus pro suis utilitatibus populos adgravare presumant nec de civitate vel de territorio annonam accipiant; quia nostra recordatur clementia, quod, dum iudices ordinamus, nostra largitate eis conpendia ministramus* [...] (ed. K. Zeumer).

[...] Por tanto, decretamos y establecemos el rigor de esta nuestra ley, ordenamos que el conde, el vicario y el administrador no pretendan cargar a los pueblos en provecho suyo con prestaciones, exacciones, trabajos y cargas, ni reciban vituallas de la ciudad ni del territorio; porque nuestra clemencia no olvida que, cuando nombramos jueces, les suministramos lo necesario con nuestra generosidad (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

grupo de hombres acuartelados en su *praetorium*. Al igual que los *duces*, los *comites civitatum* eran nombrados y pagados directamente por el rey. Sin embargo, con el tiempo este cargo tendió a considerarse hereditario, produciéndose la consiguiente confusión en la titularidad efectiva del mismo. Algunos *comites*, incluso, se excedían en sus competencias para su propio beneficio: una ley de Recaredo les prohibía apropiarse de una parte de los impuestos que, bien directamente, bien a través de sus colaboradores, recababan de la población (*Lex Visig.*, XII, 1, 2).

En efecto, el *comes civitatis* contaba con la asistencia de una serie de delegados que actuaban bajo sus órdenes. La documentación oficial menciona a los *vicarii* (los funcionarios delegados más cercanos al *comes*), a los *numerarii* (funcionarios fiscales), a los *vilici* (administradores de *fundi*), a los *thiufadi* (que tenían a su cargo la fuerza militar local) y a los *defensores civitatum*, una figura de origen tardorromano por la que se canalizaba la defensa de los intereses del pueblo frente a los poderosos, que, sin embargo, tendió con el tiempo a desaparecer o, al menos, a perder poder efectivo en el ámbito judicial. Los *iudices loci* (junto con los *vilici*) se encargaban del control del *territorium* adscrito a la ciudad. Aunque todavía pervivía en época visigoda, la institución curial había perdido todo su antiguo peso político en el gobierno de las ciudades. De hecho, sustituidos por el círculo de colaboradores dependientes del *comes civitatis*, los curiales se limitaron a desempeñar algunas funciones menores

Selección bibliográfica

Arce, J., «Ceremonial visigodo/ceremonial "bizantino": un tópico historiográfico», en I. Pérez Martín y P. Bádenas de la Peña (eds.), *Bizancio y la Península. De la Antigüedad tardía a la Edad Moderna*, CSIC, Madrid, 2004, pp. 101-115.

—, «*Leovigildus rex* y el ceremonial de la corte visigótica», J. Arce y P. Delogu (eds.), *Visigoti e longobardi. Atti del Seminario (Roma 28-29 aprile 1997)*, All'Insegna del Giglio, Firenze, 2001, pp. 79-92.

—, «Reyes visigodos y arquitectura», *Hortus Artium Medievalium*, 13 (2), 2007, pp. 255-260.

—, «Usurpadores en la *Hispania* tardoantigua (IV-VII)», en L. Montecchio (ed.), *Tensioni sociali nella Tarda Antichità nelle province occidentali dell'Impero romano*, Graphle.it, Perugia, 2015, pp. 35-41.

—, «The So-Called Visigothic *Palatium* of Recópolis (Spain): An Archaeological and Historical Analysis», en M. Featherstone, J.-M. Spieser, G. Tanmanand y U. Wulf-Rheidt (eds.), *The Emperor's House. Palaces from Augustus to the Age of Absolutism*, De Gruyter (Urban Spaces, 4), Berlin/Boston, 2015, pp. 63-70.

Barbero de Aguilera, A., «El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval», *Hispania*, 30, 1970, pp. 245-326.

Barroso Cabrera, R. y Morín de Pablos, J., *Regia Sedes Toletana. El Toledo visigodo a través de su escultura monumental*, Diputación Provincial de Toledo / Real Fundación de Toledo, Toledo, 2007.

Beltrán Torreira, F.-M., «El concepto de barbarie en la *Hispania* visigoda», en *Antigüedad y Cristianismo, III. Los visigodos. Historia y civilización*, Universidad de Murcia, Murcia, 1986, pp. 53-60.

Biavaschi, P., «La *Christiana societas* nei lemmi giuridici delle *Etymologiae* di Isidoro», *Index. Quaderni Camerti di Studi Romanistici* (*International Survey of Roman Law*), 41, 2013, pp. 94-116.

Carr, K. E., «From Alaric to the Arab Conquest: Visigothic Efforts to Achieve *Romanitas*», en L. Jones Hall (ed.), *Confrontation in Late Antiquity. Imperial Presentation and Regional Adaptation*, Orchad Academic, Cambridge, 2003, pp. 103-116.

Carrobles Santos, J., Barroso Cabrera, R., Morín de Pablos, J. y Valdés Fernández, F., *Regia Sedes Toletana. La topografía de la ciudad de Toledo en la Antigüedad tardía y Alta Edad Media*, Diputación Provincial de Toledo / Real Fundación de Toledo, Toledo, 2007.

Casanovas i Romeu, Á. y Rovira i Port, J. (eds.), *Torredonjimeno. Tesoro, monarquía y liturgia (Exposición)*, Museu d'Arqueologia de Catalunya/ Museo Arqueológico y Etnológico de Córdoba/Museo Arqueológico Nacional/Museo de Jaén, Barcelona/ Córdoba/Madrid/Jaén, 2003.

Castellanos, S., «La construcción del poder político visigodo y los horizontes locales: canales de participación y de hostilidad», S. Castellanos e I. Martín viso (eds.), *De Roma a los bárbaros. Poder central y horizontes locales en la cuenca del Duero*, Universidad de León, León, 2008, pp. 145-170.

—, «*Lex* y *religio* en el *regnum Gothorum*. La difusión institucional de un pacto», en E. Suárez de la Torre y E. Rérez Benito (eds.), *Actas del VIII Congreso de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones. Lex sacra: religión y derecho a lo largo de la historia*, SECR, Valladolid, 2010, pp. 205-211.

Castro, D., «Modelos bíblicos para reyes visigodos: un estudio a partir de las *Sentencias* de Isidoro de Sevilla», *Espacio, Tiempo y Forma, III. Serie Medieval*, 28, 2015, pp. 255-273.

Díaz, P. C., «Rey y poder en la monarquía visigoda», *Iberia*, 1, 1998, pp. 175-195.

—, «Visigothic Political Institutions», en P. Heather (ed.), *The Visigoths from the Migration Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective*, The Boydell Press, San Marino, 1999, pp. 321-356 (+ pp. 356-372).

Díaz, P. C. y Valverde Castro, M.ª R., «The Theoretical Strength and Practical Weakness of the Visigothic Monarchy of Toledo», en Fr. Theuws y J. L. Nelson (eds.), *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, E. J. Brill, Leiden, 2000, pp. 59-93.

Díaz y Díaz, M. C., «Titulaciones regias en la monarquía visigoda», *Revista Portuguesa de Historia*, 16, 1976, pp. 133-141.

Feldman, S. A., «La théologíe politique isidorienne», *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 33, 2011, pp. 117-136.

Fernández Ortiz de Guinea, L., «Participación episcopal en la articulación de la vida política hispano-visigoda», *Studia Historica. Historia Antigua*, 12, 1994, pp. 159-167.

—, «Funciones sociales del cuerpo episcopal en el reino visigodo hispano: administración de justicia y protección de la comunidad cristiana», *Hispania Antiqua*, 20, 1996, pp. 451-463.

Frighetto, R., «De la *barbarica gens* hacia la *christiana ciuilitas*: la concepción de *regnum* según el pensamiento político de Isidoro de Sevilla (siglo VII)», *Anuario del Centro de Estudios Históricos «Prof. Carlos S. A. Segreti»*, 7, 2007, pp. 203-221.

Furtado, R. C., «From *Gens* to *Imperium*: A Study of Isidore's Political Lexicon», en *Actes du VIII*ème *colloque international sur le latin vulgaire et tardif. Latin vulgaire-latin tardif*, Olms/Weidmann Hildesheim/Zürich/New York, 2008, pp. 408-414.

García Herrero, G., «Julián de Toledo y la realeza visigoda», en A. González Blanco, F. J. Fernández Nieto y J. Remesal Rodríguez (eds.), *Antigüedad y cristianismo, VIII. Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad tardía*, Universidad de Murcia, Murcia, 1991, pp. 201-255.

—, «El reino visigodo en la concepción de Julián de Toledo», en *Antigüedad y Cristianismo, XII*, Universidad de Murcia, Murcia, 1995, pp. 385-420.

—, «La reordenación conceptual del territorio en la *Historia Wambae* de Julián de Toledo», *Alebus*, 6, 1996, pp. 95-112.

García Moreno, L. A., «Estudios sobre la organización administrativa del reino visigodo de Toledo», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 44, 1974, pp. 5-155.

—, «Prosopography, Nomenclature, and Royal Succession in the Visigothic Kingdom of Toledo», *Journal of Late Antiquity*, 1 (1), 2008, pp. 142-156.

—, «La sucesión al trono en el reino godo de Toledo. La perspectiva prosopográfica», en A. J. Domínguez Monedero y G. Mora (eds.), *Doctrina a magistro discipulis tradita. Homenaje al Prof. Dr. D. Luis García Iglesias*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2010, pp. 395-412.

García y García, A., «El juramento de fidelidad de los concilios visigóticos», en L. Pereña *et alii*, *Francisco Suárez. De Iuramento fidelitatis. Estudio preliminar. Conciencia y política*, CSIC, Madrid, 1979, pp. 447-490 (= en *Innovación y continuidad en la España visigótica*, Instituto de Estudio Visigótico-Mozárabes de San Eugenio, Toledo, 1981, pp. 105-123).

Genet, J.-P., «Légitimation religieuse et pouvoir dans l'Europe médiévale latine: l'État moderne et les masques de la monarchie sacrée», en *Rome et l'Etat moderne européen (Actes du colloque international)*, École Française de Rome (Coll. École Française de Rome, vol. 377), Roma, 2007, pp. 381-418.

Godoy, C. y Vilella, J., «De la *fides ghotica* a la ortodoxia nicena: inicio de la teología política visigótica», en *Antigüedad y Cristianismo, III. Los visigodos. Historia y civilización*, Universidad de Murcia, Murcia, 1986, pp. 117-144.

Grein, E., «Isidoro de Sevilla y los fundamentos de le realeza cristiana en la *Hispania* visigoda (siglo VII)», *Miscelánea Medieval Murciana*, 34, 2010, pp. 23-32.

Isla Frez, A., «El *officium palatinum* visigodo. Entorno regio y poder aristocrático», *Hispania*, 62 (3), 2002, pp. 823-847.

—, «Reinas de los godos», *Hispania*, 64 (2), 2004, pp. 409-434.

Lomas Salmonte, F. J., «*De laude Spaniae* y *de Gothorum laude* de Isidoro de Sevilla. Su entronque con Roma y su encaje en el reino visigodo de Toledo», en *Laudes provinciarum: retórica y política en la representación del Imperio romano in memoriam Peter Derow*, Universidad del País Vasco (Anejos de *Veleia*, 6), Vitoria, 2007, pp. 237-258.

López Sánchez, F., «*Reges Criniti Visigothorum*», *Revue Numismatique*, 158, 2002, pp. 241-269.

Martin, C., «L'innovation politique dans le royaume de Tolède: le sacre du souverain», en *Élections et pouvoirs politiques du VII^e^ au XVII^e^ siecle*, Biére, Pompignac, 2009. pp. 281-300.

Orlandis, J., «La reina en la monarquía visigoda», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 27-28, 1957-1958, pp. 109-135.

—, *Estudios visigóticos, III. El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda*, CSIC (Cuadernos del Instituto Jurídico Español), Roma/Madrid, 1962.

—, «Le royaume wisigothique et son unité religieuse», en J. Fontaine y C. Pellistrandi

(eds.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Casa de Velázquez, Madrid, 1992, pp. 9-16.

—, «El rey visigodo católico», en *III Congreso de Estudios Medievales. De la Antigüedad al Medievo. Siglos IV-VIII*, Fundación Sánchez-Albornoz, Madrid, 1993, pp. 53-64.

Orlowski, S., «*Fideles regis* en el reino visigodo de Toledo: aproximaciones para su estudio desde las prácticas reciprocitarias», *Miscelánea Medieval Murciana*, 34, 2010, pp. 83-91.

Pérez Martínez, M., «La burocracia episcopal en la *Hispania* tardorromana y visigótica (siglos IV-VII)», *Studia Historica. Historia Medieval*, 18-19, 2000-2001, pp. 17-40.

Prodi, P., *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Società Editrice il Mulino, Bologna, 1992.

Reydellet, M., *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Seville*, École Française de Rome, Roma, 1981.

Ripoll, G., «Il tesoro di Guarrazar. La tradizione dell'oreficeria nella tarda Antichità», en S. Gelichi y C. La Rocca (eds.), *Tesori. Forme di acculturazzione della ricchezza nell'Alto Medioevo (secoli V-XI)*, Viella, Roma, 2004, pp. 207-240.

—, «El *thesaurus* visigodo. Notas al margen», en D. Moreau y R. González Salinero (eds.), *Academica libertas. Essais en l'honneur du professeur Javier Arce*, Brepols, Turnhout, 2017 (en prensa).

Sánchez Albornoz, Cl., «El *aula regia* y las asambleas políticas de los godos», *Cuadernos de Historia de España*, 5, 1946, pp. 5-110.

Sánchez-Arcilla Bernal, J., *Temas de historia de la administración, I. Hispania romana y visigoda*, Universidad de Madrid, Madrid, 1983.

Sousa, A. C. de, «Rei e Monarquia na *Historia Wambae*, de Julian de Toledo», en L. Rodrigues da Silva, R. dos Santos Rainha y P. Duarte Silva (eds.), *Organização do episcopado ocidental (séculos IV- VIII). Discursos, estratégias e normatização*, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011, pp. 111-122.

Valverde Castro, M.ª R., «Simbología del poder en la monarquía visigoda», *Studia Historica. Historia Antigua*, 9, 1991, pp. 139-148.

—, *Ideología, simbología y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000.

—, «La reina viuda en el Derecho visigodo: *religionis habitum adsumat*», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 73, 2003, pp. 389-406.

Velázquez, I. y Ripoll, G., «*Toletum*, la construcción de una *urbs regia*», en G. Ripoll y J. M. Gurt (eds.), *Sedes regiae (ann. 400-800)*, Reial Acadèmia de Bones Lletres, Barcelona, 2000, pp. 521-578.

Vigil, M. y Barbero, A., «Sucesión al trono y evolución social en el reino visigodo», *Hispania Antiqua*, 4, 1974, pp. 379-393.

Zuccotti, F., *Il giuramento nel mondo giuridico e religioso antico. Elementi per uno studio comparatistico*, Giuffrè, Milano, 2000.

Tema 5

Organización político-administrativa del reino visigodo, II: Instrumentos de poder

Sinopsis

Para hacer frente a los gastos derivados de las eventuales operaciones militares, de la remuneración de los funcionarios, del sostenimiento de la corte y de las necesidades suntuarias propias del ceremonial regio, así como de las generosas donaciones en favor de la Iglesia, los monarcas visigodos disponían de los ingresos procedentes de las rentas de su *Patrimonium* y sobre todo de los impuestos, tanto directos como indirectos, que los diferentes funcionarios fiscales (*numerarii*, *cancellarii*, *exactores*, *susceptores*) se encargaban de recaudar con mayor o menor grado de irregularidad y abusos. Los tributos eran normalmente satisfechos en especie, sobre todo en el ámbito rural, aunque se adoptó la práctica tardorromana de la *adaeratio*, es decir, la equivalencia en numerario, expresado virtualmente en *siliquae*, de la cantidad impositiva.

A pesar de que el monarca gozaba de la máxima potestad legislativa y de que de él dependía la promulgación y vigencia de las leyes, la intervención eclesiástica fue esencial en la compilación y revisión del *corpus* legislativo vigente en todo el reino. Además, a partir de Recaredo, el Derecho canónico adquirió fuerza de ley. Algunos concilios incluso contaron como «refuerzo» con una *lex in confirmatione concilii*. De hecho, era habitual que el monarca remitiese a la asamblea conciliar las leyes civiles redactadas en su *Officium Palatinum* o que presentase ante los obispos un *tomus regii* para que recibiesen la correspondencia sanción eclesiástica.

Las primeras fuentes del Derecho legal visigodo se remontan a las llamadas leyes teodoricianas promulgadas por Teodorico I (419-451) y Teodorico II (453-466). Sin embargo, el primer código normativo, considerado formalmente todavía como un *edictum*, se debió a la voluntad legislativa del rey Eurico (*ca*. 480). Algunos años después Alarico II publicaría la conocida *Lex Romana Visigothorum* o *Breviarium* (año 506), una compilación de *iura* y *leges* procedentes del Derecho romano postclásico a la que añadió diversas *interpretationes* con el fin de perfilar su contenido según la orientación deseada por el legislador visigodo. A este código se agregaría posteriormente una ley de Teudis del año 546 sobre costas procesales. A finales del siglo VI, Leovigildo llevaría a cabo una reforma profunda de toda la tradición legislativa visigoda con su *Codex revisus*. Aunque no se ha conservado ningún ejemplar de este código, podemos conocer muchas de sus leyes gracias a la indicación de *antiqua* que aparece en muchas de las disposiciones recogidas en el *Liber Iudiciorum*, compilación que supondrá la culminación del *corpus* legislativo visigodo en tiempos del rey Recesvinto (año 654). En los años sucesivos y hasta el final del reino, el *Liber* (conocido también como *Lex Visigothorum*) será completado con algunas actualizaciones, como la llevada a cabo por Ervigio bajo la denominación de *Lex renovata*.

Al margen del ámbito de vigencia que pudo tener el Derecho visigodo (condicionado bien por su carácter personal, bien por su proyección territorial), su aplicación a través de diferentes funcionarios que actuaban como *iudices*, en los que el monarca delegaba la autoridad judicial, aseguraba la uniformidad de la administración de justicia en todo el reino. No puede tampoco olvidarse que, al lado de los jueces civiles, los obispos contaban también con atribuciones de carácter judicial.

Aunque la realeza visigoda sustentaba su fuerza principalmente en la máxima autoridad sobre el ejército, después de Vouillé (507) no hay constancia en las fuentes de la existencia de tropas regulares a excepción de la guardia personal, más o menos amplia, que protegía al monarca y a su corte regia. En caso de necesidad, el *exercitus gothorum* se formaba gracias a la colaboración de los *fideles*, los cuales estaban obligados a proporcionar al rey, cuando éste lo requiriese, hombres procedentes de sus propios dominios. No en vano, dicha obligación formaba parte de su juramento «por la salud del rey, del pueblo o de la patria», según pone de manifiesto el segundo canon del Concilio X de Toledo (656).

a) Hacienda y fiscalidad

«Thesaurus regis», «Patrimonium» y «res privata»

Los orígenes del legendario *thesaurus regis visigothorum* deben buscarse en la época en que el pueblo visigodo desplegó una intensa actividad depredadora en el interior de las fronteras del Imperio romano. Debemos tener en cuenta que fue el primer pueblo germánico que saqueó la ciudad de Roma y que una parte considerable del botín conseguido entonces sirvió para engrosar las arcas de este tesoro real. Aunque con la caída de Tolosa los francos y burgundios lograron arrebatar parte del mismo, el traslado a la corte de Rávena que hizo Teodorico el Grande del inmenso volumen de riquezas (joyas, piedras preciosas, oro y plata en abundantes cantidades) que fue preservado del doloroso saqueo del palacio, permitiría a la familia de los Baltos incorporar dicho tesoro

► Corona votiva. Tesoro de Guarrazar (entre el año 621 y el 672) procedente de Guadamur (Toledo). Musée de Cluny (Paris). Inv. 3211. Fotografía del autor.

a la *res privata* del monarca. Sólo cuando se extinguió este linaje con la muerte de Amalarico en el año 531, el *thesaurus* visigodo pasó a considerarse patrimonio exclusivo de la «corona», claramente diferenciado, en tanto que símbolo del poder legítimo, de la *res privata* perteneciente a cada rey.

Durante el período tolosano, y a imitación del modelo romano, se formó originariamente el *Patrimonium* o conjunto de bienes públicos perteneciente a la institución monárquica con la incorporación de los grandes dominios territoriales que, con anterioridad al año 476, habían pertenecido al Fisco imperial y al patrimonio privado del emperador, a los que se unieron también las tierras abandonadas (*bona vacantia*) y las que, por diversos motivos, habían sido objeto de expropiación (*bona damnatorum*). El elenco y regulación de todos estos bienes del *Patrimonium* visigodo quedan establecidos en las *interpretationes* introducidas en el *Breviarium* de Alarico.

Ingresos y tributación

Obligados a sufragar los gastos estatales derivados de las eventuales operaciones militares, de la remuneración de los funcionarios, del sostenimiento de la corte y de las necesidades suntuarias propias del ceremonial regio, así como de la generosa munificencia y frecuentes donaciones en favor de la Iglesia, los monarcas visigodos debían disponer de ingresos que, según la periodicidad de su percepción, podían tener un carácter ordinario y extraordinario. Estos últimos eran ocasionales, ya que dependían fundamentalmente de los eventuales botines de guerra obtenidos en la primera época de los enfrentamientos con los suevos (poseedores también de un rico tesoro), los bizantinos y los siempre levantiscos pueblos del norte de la Península Ibérica (vascones y cántabros). Hubo también

Capítulo de ingresos en el reino visigodo		
Ordinarios	**Extraordinarios**	**Especiales**
Rentas de los *servi fiscales.* Impuestos directos: — *capitatio terrena.* — *capitatio humana* o *capitus.* Impuestos indirectos: — tasas aduaneras. — *vectigalia* o cánones. — *operae* o *angaria* penas pecuniarias.	Botines de guerra. Exacciones a pueblos vencidos. Regalos de reyes extranjeros. Donaciones voluntarias.	Impuesto de los judíos.

regalos recibidos de otros reyes extranjeros, exacciones impuestas a los pueblos vencidos y algunas contribuciones voluntarias en momentos de perentoria necesidad, pero estos ingresos extraordinarios apenas eran significativos.

El monarca disponía, en primer lugar, de los ingresos ordinarios que procedían de los rendimientos de las tierras que integraban el *Patrimonium* de la corona y de las que pertenecían a su *res privata*, distinción que apenas tenía relevancia en el período tolesano y que, avanzada ya la época toledana, ocasionaría agrias controversias con los sectores poderosos del reino. Dichas tierras eran cultivadas por *servi fiscales* sobre los que pesaba un gravamen de naturaleza privada en concepto de cesión para su aprovechamiento.

Los ingresos ordinarios de naturaleza pública procedían de los impuestos. Al igual que sucedía en época tardorromana, estos podían ser directos o indirectos, dependiendo de si recaían sobre el patrimonio o el rendimiento personal o de si lo hacían sobre el tráfico y circulación de la riqueza. Al desaparecer las *indictiones* (tarifación de la riqueza imponible para cubrir los gastos estatales que se revisaba cada quince años), el montante de cada impuesto permanecía prácticamente invariable. No obstante, al seguir vigente el sistema recaudatorio en especie, subsistió la antigua práctica tardorromana de la *adaeratio*, es decir, la equivalencia en numerario de la cantidad que, en concepto de impuesto, debía satisfacerse en especie. Este procedimiento se prestaba a grandes abusos, pues la valoración monetaria efectuada por los funcionarios de las cantidades que debían pagarse en especie al Fisco muchas veces excedía con creces los precios vigentes en el mercado para tales productos. Además, paralela a la práctica de la aderación, se conservó también la *coemptio* o venta obligatoria de determinada producción al Estado por un precio —generalmente más bajo que el del mercado— previamente establecido.

El principal impuesto directo era la *capitatio* en sus dos modalidades: la *capitatio terrena* (antigua *iugatio* o *tributum soli*) y la *capitatio humana*. La primera consistía en una contribución de carácter territorial de los *privati possessores*, es decir, los pequeños propietarios, tanto romanos como visigodos, de tierras cultivables, viñedos, casas y esclavos. Ahora bien, siguiendo el proceso ya iniciado en época tardorromana, estos pequeños propietarios solían encontrarse bajo el patrocinio de algún *senior* o de algún alto funcionario de la administración, a quien, junto con las cantidades que en metálico o en especie le hacían llegar a título privado, entregaban igualmente el importe de la *capitatio terrena* para que, a través de su mediación, llegase a las arcas del Fisco. Parecido fenómeno sucedía con los *servi* a quienes la aristocracia terrateniente exigía a un mismo tiempo las rentas privadas por la cesión de las tierras y la cantidad correspondiente a la *capitatio terrena*. Dicha oligarquía territorial (*nobiles* y *potentes*, según

las fuentes), tanto romana como visigoda, a la que nunca llegó a imponerse plenamente la monarquía visigoda, se hallaba, si no *de iure*, sí al menos *de facto*, exenta de toda tributación.

La *capitatio humana* o *capitus*, como se la suele denominar en algunas fuentes de la época, gravaba a todas las personas con independencia de la *capitatio terrena* (incluidos los grupos minoritarios de comerciantes y artesanos que residían en las ciudades).

▶ Pizarra incisa visigoda n.º 124 procedente de Galinduste (Salamanca). Relación de vino y productos agrícolas. Distribución de companaje. Finales del siglo VI-principios del siglo VII. Museo de Salamanca (Inv. 1992/2/7a).

P *N(omi)n(a) de u[i]no* [---]
Marius emina I // Non[..]*d*(*us*) *?* [---]
[[*Tu*]][. .]*linadus emina I // Mari*[*us*---]
Secund(*us*) *s*(*e*)*s*(*taria*) *II // Teud*[---]
5 Be[n?]e[-- -]es (*uac.*) *// Secun*[*d*(*us*)---]
Aurilius nascente I // Ben[*e?*]+[---]
Iocund(*us*) *nascente I //Fe*[---]
Paul(*us*) *nascente I //* [---]
Nonnus nascente I // [---]
Redint(*us*) *nascente* [*I*] *//* [---]
[*L*]*eonin*[*us?* ---]

Nómina de vino [---], Mario una hemina, Non[..]do [---], [---]linado una hemina, Mario[---], Segundo dos sextarios, Teud[---], Be[n]e[--]
es, Segun[do ---], Aurelio una [cantidad] de mosto? (¿una cepa?), Ben++[---], Jocundo [---], Aurelio una [cantidad] de mosto? (¿una cepa?), Fe[---], Pablo una [cantidad] de mosto? (¿una cepa?), [---], Nono una [cantidad] de mosto?, [---], Redento [una cantidad] de mosto?, [---], Leonino[---].

Fuente: I. Velázquez, *Las pizarras visigodas. Entre el latín y su disgregación (la lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII),* Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua/Real Academia Española (Col. Beltenebros 8), Salamanca, 2004, pp. 416-418.

Entre los impuestos indirectos, las tasas aduaneras, tanto interiores como marítimas, constituían una importante fuente de ingresos. Por algunas *interpretationes* del *Breviarium* de Alarico II, sabemos que a principios del siglo VI, época en que se redactó, los antiguos *portoria* de época romana se seguían percibiendo en el reino visigodo. Las tasas impuestas al tráfico de mercancías recibían ahora el nombre de *vectigalia* o cánones. Bajo la denominación de *operae* o *angariae*, se conservaron también algunas prestaciones personales de carácter obligatorio (antiguos *munera personalia*), como la que incumbía, por ejemplo, a los *possessores* para mantener gratuitamente el servicio de postas (*cursus publicus*). Por último, constituían igualmente una fuente de ingresos ordinarios las penas pecuniarias —multas y confiscaciones— con las que se sancionaba la mayoría de los delitos.

Al margen de este organigrama fiscal, la población judía estuvo sometida a un impuesto especial cuya cuantía desconocemos, pero que, al parecer, fue establecida de forma global para cada comunidad judía, que lo distribuía proporcionalmente entre sus miembros. A partir de la época en que surgieron las sospechas sobre la falta de sinceridad de los judíos que habían abrazado el cristianismo a raíz del decreto general de conversión forzosa de Sisebuto (*ca.* 616), los cuales continuaban judaizando en secreto, este tributo pasó a aplicarse a todos los judeoconversos que no hubiesen demostrado fehacientemente su inequívoca adhesión a la fe cristiana. Ahora bien, tras las durísimas medidas decretadas contra todos ellos (fuesen o no bautizados y fuesen o no conversos sinceros) en el Concilio XVII de Toledo (694), todos los bienes pertenecientes a la población judía pasarían a sus siervos cristianos siempre que estos se hiciesen cargo de los impuestos a los que estaba sometida hasta ese mismo momento.

Impuestos y circulación monetaria

Como ya ha sido indicado, aunque los impuestos eran fijados en especie, sobre todo para el ámbito rural, existía también la posibilidad de que fuesen pagados en moneda. Ahora bien, es sabido que, a partir de Leovigildo, los reyes visigodos sólo acuñaron piezas fraccionarias de oro, los conocidos trientes o *tremisses*, que, a lo largo de la historia del reino, sufrirían perceptibles variaciones tanto en su emisión como en su peso y ley. La ausencia de monedas de plata y cobre (cuya emisión había sido ya progresivamente abandonada en la segunda mitad del siglo V y cuyo uso se mantendría únicamente de forma residual en los territorios ocupados por los bizantinos) evidencia el alejamiento de la gran mayoría de la población visigoda de los usos monetarios. El numerario de oro

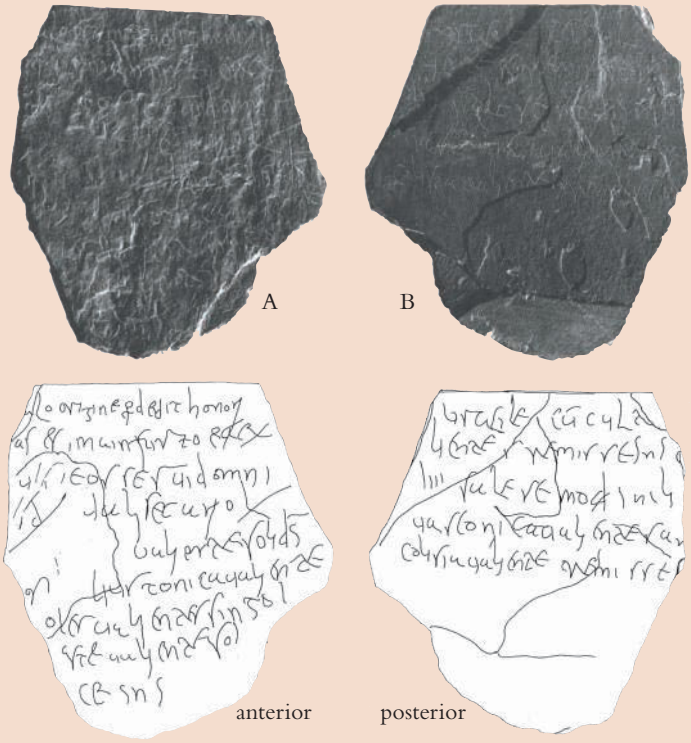
quedaría reservado únicamente para hacer frente a gastos de tipo suntuario y sobre todo como medio de atesoramiento entre las clases dirigentes y acomodadas del reino.

Al retener el monarca en exclusiva el derecho de acuñación, la moneda representaba un indiscutible signo del poder regio, razón por la que la legislación prohibía con duras penas la acuñación de numerario a particulares que pretendían así disputar la autoridad real. Además de las falsificaciones producidas en las propias cecas oficiales, hubo casos de emisión de moneda vinculada a sublevaciones como las protagonizadas por Hermenegildo en época de Leovigildo o por Suniefredo en época de Egica.

Ya ha sido indicado que, continuando con la dinámica fiscal propia de la época tardorromana, se constata en el reino visigodo el fenómeno de la *adaeratio* o conmutación en moneda del impuesto que se percibía normalmente en especie, si bien era valorado en *siliquae* (en origen moneda de plata equivalente a 1/24 del *solidus* aúreo, tampoco acuñado por los reyes visigodos). El término de *siliqua* se fue transformando progresivamente en la designación de una unidad de cuenta independiente de la moneda en sí y cuyo valor nominal fue establecido en relación con su equivalencia en oro a partir de determinados pesos y medidas oficiales.

La actividad económica rural reflejada en las pizarras visigodas evidencia una realidad cotidiana en la que parece no haber necesidad de empleo de moneda contante para realizar las transacciones y pagos, ni para satisfacer las cargas fiscales. Ahora bien, aunque en la mayoría de las pizarras predomina el pago en especie, tasándose las contribuciones en sextarios y modios, en predios y campos, o a partir del número de animales clasificados por edades y sexos, a veces son citados términos que aluden directamente a unidades contables del sistema monetario, tales como *solidi* áureos, *tremisses*, e incluso *unciae* de oro. En estos casos sería un error suponer que se usaban físicamente dichas monedas en las transacciones en las que aparecen mencionadas sin percatarse de que serían más bien la referencia contable a partir de la cual se establecía la tasación de los bienes (*merces*) objeto del negocio jurídico.

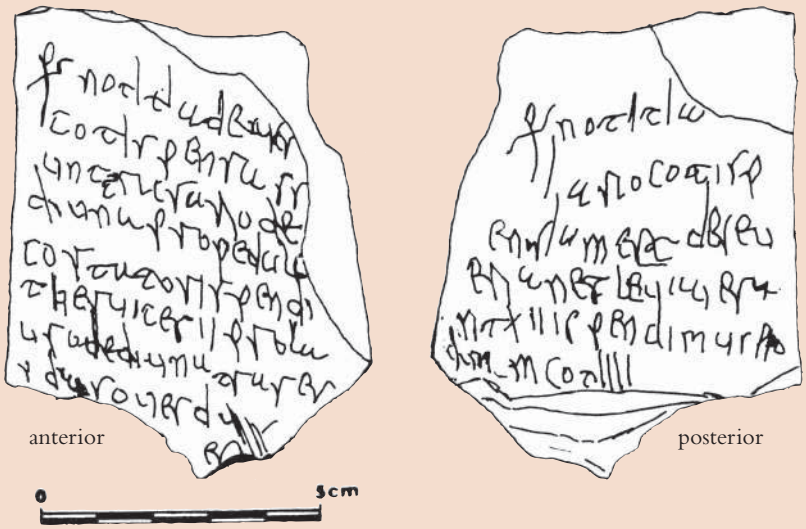
En la pizarra 102, que contiene una lista de objetos procedentes de un hurto, se establece por medio del participio *valiente* la valoración de los objetos expresada en *solidi* o *tremisses*. El elenco de nombres y pagos en especie que se muestra en otras piezas puede reflejar perfectamente las primeras fases del registro fiscal. Por ejemplo, en la pizarra 97 aparece consignado un apunte sobre carneros, ovejas y otros animales con los que se ha pagado al erario público e incluso el nombre de alguien, seguramente el *dominus* o *senior*, que paga por otros (quizás sus campesinos dependientes).



▶ Pizarra incisa visigoda n.º 102 de procedencia desconocida. Relación de objetos de ajuar procedentes de un hurto, con su valoración. Finales del siglo VII. Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia (Madrid).

Cara anterior:	Cara anterior:
[---]*alo origine p(er)dedit honori*[---]	[---]*alo* origen, perdió el honor [---],
[---]*as es*[*t*]*ima infurto et ex* [---]	[---]*as* valora en el hurto y a partir de
[---]*ui* […] *eos serui domni* [---]	[---] a estos, los siervos del señor [---]
[---]*id*[…*so?*]*dali secaria LX* [---]	eso [---] para el compañero cómplice 60 [---],
[---] [---] *ualiente solidu(m)* [-- -]	por valor de un sueldo, [---]
[---]*os* +[…]*lius tonica ualiente* [---]	*lius* una túnica por valor de [---],
[---]*oles ualientes singol*[---]	[---]*oles* por valor de [*N*] sueldos cada uno,
[---]*a ualiente sol*[*idum?* ---]	[---]*a* por valor de [*N*] sueldo(s),
[---]*se unu* (*uac.?*)	[---]*se* uno.
Cara posterior:	**Cara posterior:**
[---] *bracile cu*(*m*) *culte*[*llo*]	cinturón con cuchillo [---]
[*ua*]*lientes tremisse unu c* [---]	por valor de un tremís, c[---]
IIII sale semod(*ii?*) *uni li*[---]	[por valor de] 4 [---], sal (en cantidad) de medio modio, *li*[---],
uasconica ualientes as[*ses*---*?*]	[*cosas de origen*] vasco por valor de [*N*] ases, [---],
colisia ualiente tremisse u[*nu*]	colirio(?) por valor de un tremis.

Fuente: I. Velázquez, *Las pizarras visigodas. Edición crítica y estudio,* Universidad de Murcia (Col. Antigüedad y Cristianismo, VI), Murcia, 1989, pp. 306-307 e *Idem, Las pizarras visigodas. Entre el latín y su disgregación (la lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII),* Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua/Real Academia Española (Col. Beltenebros 8), Salamanca, 2004, pp. 356-361.



► Pizarra incisa visigoda n.º 97 de procedencia desconocida (¿Diego Álvaro?, Ávila). Relación de ganado. Pagos en especie. Primera mitad del siglo VII. Colección M. C. Díaz y Díaz (Santiago de Compostela).

Cara anterior:

P *Notitia de uer*[*uellas?*]
cot ispensas s-
unt era{*ra*}*rio de-*
di una pro Pedulo
co Stator ispendi-
t, ueruices II pro La-
uro dedi una, Trasem[*undu*]*-*
s duos oues dua[*s*]
[---]*es* [---]
- - - - - -

Cara anterior:

(Crismón). Relación de corderas
que se han pagado
al erario;
di una cordera por Pedulo,
<lo> que Stator había pagado,
dos carneros, por
Lauro di una, Trasemundo
<pagó> dos ovejas
[- - -]
- - - - - -

Cara posterior:

P *Notitia* [---]
[---]*ario cot isp-*
ensum est de Seu-
erian[[*e*]]*o leuaueru-*
nt XIII ispendimus pro
d e m + m cot III

Cara posterior:

(Crismón) Relación [de---]
que se ha pagado [al erario],
de Severiano
se llevaron
13, hemos pagado por
de m+ m que <pagó> 3 [---]

Fuente: I. Velázquez, *Las pizarras visigodas. Entre el latín y su disgregación (la lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII)*, Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua/Real Academia Española (Col. Beltenebros 8), Salamanca, 2004, pp. 348-353.

Órganos de las finanzas y funcionarios fiscales

La Hacienda o Erario Público del Estado (*Fiscus*) se componía de dos grandes departamentos dirigidos respectivamente por el *comes Patrimonii* y el *comes Thesaurorum*. El primero de ellos estaba al frente de la administración de los *fiscalia*, es decir, de las propiedades pertenecientes al *Patrimonium*. Para las labores propias de esta función contaba con el auxilio que le prestaba el *actor fisci nostri*, conocido también como *actor fiscalium patrimoniorum*. Es posible que en cada provincia hubiera un funcionario de este tipo, de quien dependían, a su vez, varios *actores rerum fiscalium*. Todos ellos eran nombrados directamente por el rey.

El comes *Patrimonium* asumía igualmente las funciones administrativas y de gestión de la *annona* procedente de la capitación. Él era quien fijaba los precios de los productos que debían ser vendidos obligatoriamente al Estado por medio de la *coemptio*, así como el valor oficial de cada especie para su adecuada *adaeratio*. Toda esta labor estaba centralizada en un *scrinium* de la corte de Toledo al que se asignaban varios *numerarii palatini*, los cuales gestionaban la *annona* junto con los *numerarii provinciales* que servían en los *officia* de los gobernadores de sus correspondientes provincias. Por último, tenemos noticia de los *numerarii* encargados, junto con los *cancellarii* y los *exactores*, de la recaudación del impuesto en especie, repartidos por todas las ciudades y *territoria* del reino. Tal y como se desprende de la ya mencionada epístola que se conoce como *De fisco Barcinonensi*, a partir de Recaredo los numerarios fueron elegidos y controlados por los obispos con el concurso de los provinciales, reduciéndose a dos años la duración de su cargo. En un momento indeterminado, los *numerarii* fueron investidos de atribuciones judiciales para dirimir causas de tipo fiscal, es decir, para todas aquellas relacionadas con las deudas al Fisco. Las fuentes constatan, además, la existencia de otros funcionarios como el *tabularius*, de condición libre, que era el encargado de hacer llegar a todos los contribuyentes la petición del pago de los impuestos, así como de actualizar el registro de dichas contribuciones. A nivel local, el *susceptor* se encargaba de percibir materialmente todos los ingresos, ya fuesen estos en numerario, ya en especie, procedentes de los impuestos. Bajo las órdenes directas del *comes Patrimonii* y supervisados por los *discussores*, los *compulsores* eran enviados a los diferentes territorios del reino. Incluso los *vilici* tuvieron en el medio rural atribuciones fiscales.

El *comes Thesaurorum* dirigía el segundo de los departamentos del Erario Público visigodo. Sus competencias excedían la mera custodia del tesoro regio, extendiéndose, con la ayuda de los *telonarii*, a todas las labores relacionadas con la recaudación de los *vectigalia* aduaneros y de la *collatio lustralis* o *solutio auraria* (impuesto comercial), cuyo montante se depositaba de forma conjunta en los llama-

dos *thesauri publici*. Heredero del antiguo *comes sacrarum largitionum*, a partir de la época de Leovigildo, momento en que se produce la definitiva estatalización de las cecas, el *comes Thesaurorum* dispuso en su *scrinium* palatino de una sección específicamente encargada de la dirección y supervisión de la acuñación de moneda.

b) Derecho y justicia

Elementos de formación del Derecho visigodo

Antes de su contacto con el Imperio romano, los pueblos germánicos no poseían un sistema jurídico como tal. Su «derecho», consuetudinario y oral, fue conservado primero por los sacerdotes y luego por los ancianos, careciendo de cualquier sistematización. El derecho germánico más antiguo estaba representado por realidades muy específicas llamadas *Sippe*, *lage*, *Redja*, etc. La importante *Sippe* era una asociación de tipo agnaticio edificada sobre la autoridad paterna, que comprendía a los descendientes masculinos de un tronco paterno común. Se basaba en la igualdad de derechos de sus miembros, excluyendo toda enemistad u hostilidad entre ellos, y asegurándoles la venganza y protección del grupo ante las agresiones externas.

Algunos autores han querido ver en este antiguo derecho consuetudinario la raíz del Derecho visigodo. Esta tesis germanista ha sido abandonada hace tiempo por distintas razones. Por una parte, la romanización del pueblo visigodo se produjo desde época muy temprana; además, las fuentes no hacen referencia alguna a este derecho tradicional basado en la costumbre; y finalmente,

Lex Visigothorum, II, 1, 10:

De remotis alienarum gentium legibus. Aliene gentis legibus ad exercitiam hutilitatis inbui et permittimus et optamus; ad negotiorum vero discussionem et resultamus et proibemus. Quamvis enim eloquiis polleant, tamen difficultatibus herent. Adeo, cum sufficiat ad iustitie plenitudinem et prescrutatio rationum et conpetentium ordo verborum, que codicis huius series agnoscitur continere, nolumos sive Romanis legibus seu alienis institutionibus amodo amplius convexari (ed. K. Zeumer).

De la remoción de las leyes de los pueblos extranjeros. No sólo permitimos sino que deseamos que se puedan conocer las leyes de pueblos extranjeros como un ejercicio provechoso, pero los rechazamos y prohibimos para la discusión de pleitos. Ya que, aunque gozan de buena retórica, están llenas de dificultades. Así, como son suficientes para el cumplimiento de la justicia el estudio de las razones y la disposición de las palabras pertinentes que contienen los artículos de este código, no queremos someternos de ahora en adelante a las leyes romanas ni a instituciones extranjeras (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

es bien conocido que existió una legislación visigoda que se cumplía y tenía plena vigencia en la práctica.

La tesis romanista, en cambio, defiende que el Derecho visigodo es una continuación del Derecho romano postclásico (considera, por ejemplo, que el Código de Eurico es una manifestación perfecta de Derecho romano vulgar). Ciertamente, la avanzada legislación romana debió de mantener su valor normativo durante gran parte de la época visigoda, como se deduce claramente de una ley de Recesvinto de mediados del siglo VII en la que se prohibía la aplicación del Derecho romano (*Lex Visig.*, II, 1, 10). De hecho, la influencia procedente de éste será la más importante de las que se vertieron en el ordenamiento jurídico visigodo, pero no la única. No se pueden olvidar otras aportaciones, incluida la germánica que, aunque en menor medida, ayudan igualmente a entender las características específicas del Derecho visigodo.

En este sentido, cabe recordar que el Derecho canónico dejó también su impronta como consecuencia de la relevante intervención de los órganos eclesiásticos en el proceso de elaboración de la normativa visigoda, siempre en estrecha colaboración con los poderes estatales. Los cánones conciliares adquirieron valor de ley, especialmente cuando eran confirmados por el monarca a través de una *lex in confirmatione concilii* (como, sin duda, ocurrió en el caso de los Concilios III, XII, XIII, XV, XVI y XVII de Toledo). No nos consta que gozasen expresamente de dicha confirmación real los Concilios IV, VI, VII, VIII y X de Toledo, como tampoco los que tenían carácter provincial. A pesar de ello, por su enorme importancia política, las normas canónicas emanadas de los concilios toledanos adquirieron siempre rango legal. Era frecuente, por otro lado, que el monarca remitiese a la asamblea conciliar las disposiciones civiles redactadas en su *Officium Palatinum* o que presentase un *tomus regii* para que recibiesen la correspondiente sanción eclesiástica.

La recopilación más importante de Derecho canónico visigodo es la *Hispana*, cuya primera versión fue elaborada por Isidoro de Sevilla (*Isidoriana*) a partir de los concilios griegos, africanos, gálicos y, sobre todo, hispanos. Más tarde, los textos fueron completados por Julián de Toledo con los cánones de los concilios visigodos posteriores, dando lugar a la llamada edición *Juliana*. Una última revisión, la más difundida, es la conocida como *Vulgata*.

Fuentes del Derecho legal visigodo

Las leyes teodoricianas

Los primeros indicios de una legislación visigoda pueden encontrarse en ciertas *leges theodoricianae* promulgadas por Teodorico (419-451) y por Teodori-

co II (453-466). Durante sus reinados, los godos eran todavía *foederati* del Imperio romano, por lo que la finalidad de estas leyes podría haber sido el reparto de tierras entre visigodos y galorromanos. En cualquier caso, ignoramos el alcance y contenido de estas *leges*, conocidas solamente a través de ciertas alusiones de las fuentes.

El Código de Eurico

Se trata de la primera compilación de leyes de los visigodos. Eurico quiso legislar a imitación de los emperadores romanos promulgando normas escritas. Precisamente por ello algunos expertos matizan que se trataría de un edicto más que de un código propiamente dicho, pues Eurico no fue un emperador, y de los reyes solamente podían emanar formalmente *edicta*. En todo caso, Isidoro de Sevilla no se equivocaba cuando afirmaba que «en su reinado, los godos empezaban a tener leyes escritas, pues anteriormente se regían sólo según sus usos y costumbres» (*Historia Gothorum*, 35: *sub hoc rege Gothi legum instituta scriptis habere coeperunt, nam antea tantum moribus et consuetudine tenebantur*).

El Código de Eurico no ha llegado íntegro hasta nosotros, pero quedan extractos dispersos que permiten una reconstrucción parcial. Dichos extractos se conservan en el denominado Palimpsesto de París (*palimpsesto* en griego significa documento raspado para poder ser aprovechado de nuevo), en las *leges antiquae* del *Liber Iudiciorum* y en algunos capítulos de diversas leyes germánicas. El *Codex remisus parisiensis Lat.* 12.162 fue descubierto por los monjes maurinos de Saint Germain des Prés y se conserva en la Biblioteca Nacional de París. Contiene 54 capítulos que se consideran pertecientes al Código euriciano: del 276 al 312 y del 318 al 336.

Respecto al *Liber Iudiciorum*, todas las leyes recogidas en esta compilación a partir de Recaredo llevan el nombre del rey que las promulgó, lo que permite deducir que las otras son anteriores. De hecho, la mayoría de éstas aparecen señaladas con el término de *antiqua* o *antiqua emendata* porque son normas sancionadas por Eurico o Leovigildo. Comparando los fragmentos de París con estas *antiquae* se puede descubrir el grupo de disposiciones que formó parte del Código euriciano. Además, en él se recogieron también algunas leyes de carácter exclusivamente germánico y acusó igualmente la influencia de ciertas normas de la Iglesia arriana, por lo cual es una recopilación bastante *sui generis*.

El *Codex euricianus* fue promulgado hacia el año 480 y parece que no fue derogado por el Breviario de Alarico, sino por el Código de Leovigildo. Por

otra parte, su grado de romanización es tal que cabe suponer que pudo ser redactado por juristas romanos, no con un sentido generalista, sino para dar respuesta legal a cuestiones concretas, especialmente de índole penal.

La *Lex Romana Visigothorum* (Breviario de Alarico II)

Una comisión de jurisconsultos galorromanos bajo la dirección del conde palatino Goyarico recabó y compiló los materiales necesarios para dar forma a un nuevo código legal que, una vez terminado, fue definitivamente aprobado en Aduris por una asamblea de obispos y provinciales elegidos por el rey. El texto fue formalmente confirmado y promulgado por el propio monarca, Alarico II (484-507), en Tolosa, el 2 de febrero del año 506.

Se trata de una compilación de normas de Derecho romano postclásico en su doble vertiente de *iura* y *leges*. Entre las *leges*, reproduce las constituciones imperiales tomadas del Código de Teodosio, del que se descartaron muchos

Lex Romana Visigothorum: praescriptio, commonitorium, subscriptio Alarici regis, 1-3:

Praescriptio. In hoc corpore continentur leges sive species iuris de Theodosiano vet de diversis libris electae vel, sicut praeceptum est, explanatae anno XXII regnante domno Alarico rege ordinante viro inlustre Goiarico comite.

Commonitorium Alarici regis. Exemplar auctoritatis. Commonitorium Thimotheo v. spectabili comiti. Utilitates populi nostri propitia divinitate tractantes hoc quoque, quod in legibus videbatur iniquum meliore deliberatione corrigimus, ut omnis legum Romanarum et antiqui iuris obscuritas adhibitis sacerdotibus ac nobilibus viris in lucem intellegentiae melioris deducta resplendeat ac nihil habeatur ambiguum, unde se diuturna aut diversa iurgantium inpugnet obiectio. Quibus omnibus enucleatis atque in unum librum prudentium electione collectis haec quae excerpta sunt vel clariori interpretatione conposita venerabilium episcoporum vel electorum provincialium nostrorum roboravit adsensus [...] (ed. Th. Momsen).

[...] Inscripción. En este cuerpo se contienen leyes o extractos del *ius*, sacados del Teodosiano o de diversos libros, según se ha mandado, realizados en el año 22 en que reina el señor Alarico, por orden del ilustre varón conde Goyarico.

Advertencia del rey Alarico. Ejemplar autorizado. Advertencia al conde Timoteo, varón considerable. Tratando con el favor de la divinidad de las utilidades de nuestro pueblo, lo que en las leyes parecía inicuo lo corregimos con la mayor deliberación, para que toda oscuridad de las leyes de los romanos y del antiguo ius manifestada a los sacerdotes, puesta a la luz de la mejor inteligencia, resplandezca y nada se halle dudoso, y con ello se rechace la constante y diversa oposición de los litigantes. Todo lo simplificado y recogido en un libro por la selección de los prudentes, los textos seleccionados y las interpretaciones más claras que se han hecho, lo confirmó el asenso de los venerables obispos y de los elegidos por nuestros provinciales [...] (trad. A. García-Gallo).

de sus preceptos por encontrarlos desfasados, sobre todo entre los relativos al ámbito político, el eclesiástico y el penal. Se seleccionaron también 41 *novellae* o disposiciones de emperadores posteriores a Teodosio II (es decir, al año 438) como el propio Teodosio II, Valentiniano III, Marciano, Mayoriano y Severo, eliminando en estos casos muchas de sus disposiciones de derecho público. Entre los *iura* (doctrina y opiniones de los juristas romanos), se incorporó al *corpus* el llamado epítome de Gayo (versión vulgar extractada de sus *Instituciones*), parte de las *Sententiae* de Paulo, un breve fragmento de los *Responsa* de Papiniano y unas pocas disposiciones de los Códigos privados Gregoriano y Hermogeniano.

Todas estas normas jurídicas, a excepción de las procedentes del *liber Gaii*, iban acompañadas de una *interpretatio* que a veces resumía el texto, otras lo desarrollaba y en algunas ocasiones lo ponía en relación con otros preceptos del código. Estas interpretaciones constituyen una de las fuentes más importantes y fidedignas para el conocimiento del Derecho romano vulgar, especialmente el civil.

Las razones oficiales de Alarico para reunir este *corpus* se recogen al inicio del propio texto: aclarar o corregir aquellos puntos oscuros de la legislación que podían ocasionar trabas al desarrollo de la justicia. Sin embargo, las verdaderas motivaciones del monarca eran de tipo político. Desde el momento en que comprendió que la población no visigoda de las Galias, galorromana por su origen y católica por su religión, tendía a anexionarse a los francos, también católicos, trató de atraérsela ofreciéndole una buena compilación de Derecho romano. Poco se consiguió con esta medida: en el 507, la batalla de Voullé contra los francos se perdió.

El Breviario coexistió con el Código de Eurico en condición de ordenamiento subsidiario, es decir, aplicable sólo en las materias no reguladas por el texto euriciano. En *Hispania*, parece que estuvo en vigor hasta la publicación del *Liber Iudiciorum* en el año 654.

Los Fragmentos gaudenzianos y la Ley de Teudis

En la zona de la Provenza estuvo vigente entre los años 510 y 536 una colección privada de legislación goda (Derecho visigodo y ostrogodo con una gran influencia del Derecho romano) conocida como *Fragmentos gaudenzianos* en homenaje a su descubridor, el italiano A. Gaudenzi. Estos textos jurídicos fueron encontrados en un primer momento en un manuscrito de la Biblioteca Holkham, y posteriormente aparecieron también en otro de la Vallicelliana, en Roma.

Placa de cancel decorada con caulículos y roleos. Mérida. Segunda mitad del siglo VI. Museo Nacional de Arte Romano de Mérida (Colección visigoda). Fotografía del autor.

Los fragmentos, que tratan cuestiones de derecho procesal y privado, pudieron ser un complemento de una obra legislativa anterior y más extensa (tal vez el Código de Eurico o el Edicto de Teodorico). En todo caso, constituyen un claro testimonio de la continuidad del Derecho visigodo en la Galia incluso después de la caída del reino de Tolosa.

Ya en la etapa hispano-visigoda, el rey Teudis (531-548) promulgó el 24 de noviembre del año 546 una importante ley sobre costas procesales, ordenando que se agregase al Breviario de Alarico. Esta *lex* fue descubierta por R. Beer en 1887 en un *Codex* Palimpsesto de la Catedral de León.

El *Codex revisus* de Leovigildo

El Código de Leovigildo, conocido como *Codex revisus*, reformó y modificó la compilación euriciana, suprimiendo algunas leyes en desuso y corrigiendo otras muchas, como aclara Isidoro de Sevilla (*Historia Gothorum*, 51). No se ha conservado ningún ejemplar de este código, pero conocemos muchas de sus leyes porque se añadieron al *Liber Iudiciorum* con la nota *antiqua*. Otras nos han llegado a través de la *Vulgata* (versión alterada del *Liber* que comenzaron a componer privadamente juristas anónimos a partir de finales del siglo VII).

El *Codex revisus* se acerca a las soluciones romanas, sobre todo en materia de derecho privado. Ello responde seguramente a la influencia bizantina procedente de los territorios ocupados por Justiniano en el sudeste peninsular. No obstante, Leovigildo conservó e incluso incrementó el carácter germánico de su código, especialmente en lo relativo a las medidas represivas.

La legislación entre el *Codex revisus* y el *Liber Iudiciorum*

En la etapa comprendida entre Leovigildo y Recesvinto no se realizó ninguna gran reforma legislativa. Recaredo, Sisebuto y Chindasvinto promulgaron algunas leyes, avaladas por los concilios toledanos, que fueron recogidas posteriormente en el *Liber Iudiciorum*.

Recaredo (586-601) inaugura un período legislativo de signo confesional católico (589) a partir del cual los concilios toledanos desempeñarán un papel fundamental en la elaboración de las leyes. De su época se conservan tres normas: una sobre los judíos, otra que castiga el infanticidio y una tercera que recuerda a los jueces la obligación de gravar con nuevos impuestos al pueblo. De Sisebuto nos han llegado dos leyes referentes a la comunidad judía. Chindasvinto, por su parte, emitió 98 leyes sobre cuestiones diversas entre las que destaca una nueva derogación de la prohibición del matrimonio entre visigodos y romanos (medida ya adoptada antiguamente por Leovigildo).

El *Liber Iudiciorum* de Recesvinto

Tras la labor previa realizada por Braulio de Zaragoza a instancias de Chindasvinto, el rey Recesvinto (653-672) se propuso ordenar la legislación visigoda y solicitó al Concilio VIII de Toledo (653) la continuación y culminación de este gran proyecto legislativo. La Asamblea del Concilio nombró una comisión de juristas que debía llevar a cabo la tarea.

Contenido de los libros que componen el *Liber Iudiciorum*

I. *De instrumentis legalibus.*	I. De los instrumentos legales.
II. *De negotiis causarum.*	II. De los asuntos judiciales.
III. *De ordine coniugali.*	III. Del orden conyugal.
IV. *De origine naturali.*	IV. Del linaje natural.
V. *De transactionibus.*	V. De las transacciones.
VI. *De sceleribus et tormentis.*	VI. De los crímenes.
VII. *De furtis et fallaciis.*	VII. De los hurtos y engaños.
VIII. *De inlatis violentiis et damnis.*	VIII. De las violencias y daños inferidos.
IX. *De fugitivis et refugientibus.*	IX. De los fugitivos y desertores.
X. *De divisionibus et annorum temporibus adque limitibus.*	X. De las particiones, de los períodos de los años y de los plazos.
XI. *De egrotis et mortuis adque transmarinis negotiatoribus.*	XI. De los enfermos, muertos y mercaderes transmarinos.
XII. *De removendis pressuris et omnium hereticorum sectis extinctis.*	XII. De la prohibición de los abusos y de la extinción de todas las sectas de los herejes.

La compilación, finalizada en el año 654, se denominó *Liber Iudiciorum*, aunque es también conocida como *Lex Visigothorum*. Se trata de una recopilación de las leyes promulgadas hasta ese año por los monarcas visigodos, incluyendo las nuevas del propio Recesvinto. Las *leges* que van precedidas de la palabra *antiqua* o *antiqua emendata* corresponden a las antiguas normas procedentes del Código de Leovigildo y, por tanto, indirectamente, del Código de Eurico. El *Liber* contiene 319 *leges* anteriores a Recaredo, que llevan casi todas el nombre de *antiqua emendata* por haber sido corregidas por los compiladores recesvindianos. Además, aparecen 3 leyes de Recaredo, 2 de Sisebuto, 98 de Chindasvinto, 89 de Recesvinto y, por último, 15 capítulos de filosofía política tomados de las *Etimologiae* de Isidoro de Sevilla. En total, este *corpus* legal suma 526 capítulos, agrupados en 53 títulos, cada uno de los cuales se divide, a su vez, en 12 libros.

Técnicamente, el *Liber Iudiciorum* es una obra casi perfecta, con una clara base romanista. No obstante, es también un código de orientación nacionalista y territorialista (su vigencia alcanza a todos los pueblos sometidos al monarca), y con un marcado carácter totalitario, pues ordena que se juzgue exclusivamente con arreglo a lo establecido en él (*Liber Iudiciorum*, II, 1, 5).

La *Lex renovata* de Ervigio

Ervigio (680-687) presentó ante el Concilio XII de Toledo su proyecto legislativo, materializado en la llamada *Lex renovata*, que entró en vigor el 21 de octubre del año 681. Esta ley constituye una profunda revisión del *Liber Iudiciorum*, al que se añade un título nuevo formado por 28 leyes dirigidas a los judíos.

Lex Visigothorum, II, 1, 5:

Flavius gloriosus Reccessvindus rex. De tempore, quo debeant leges emendate valere. *Quoniam novitatem legum vetustas viciorum exegit et innovare leges veternosas peccaminum antiquitas inpetrabit, adeo leges in hoc libro conscriptas ab anno secundo dive memorie domni et genitoris mei Chindasvindi regia in cunctis personis ac gentibus nostre amplitudinis imperio subiugatis omni robore valere decernimus hac iugi mansuras observantia consecramus* [...] (ed. K. Zeumer).

Flavio Recesvinto, rey glorioso. *Del tiempo en que han de estar vigentes las leyes enmendadas.* Puesto que la antigüedad de los vicios requiere leyes nuevas y la vetustez de los pecados pide poner al día las antiguas, decretamos que las leyes consignadas en este libro desde el año segundo del señor y padre nuestro de divina memoria, el rey Chisdasvinto, tengan validez con plena fuerza para todas las personas y pueblos sometidos al poder de nuestra grandeza y confirmamos que permanezcan para siempre como obligatorias [...] (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

Además, diseminadas en los otros títulos, se agregaron 3 leyes de Wamba y 6 del propio Ervigio. En cambio, se eliminaron unas pocas normas y se realizó una importante labor de corrección de otras.

Aunque el pretexto de esta ley era aclarar algunas disposiciones oscuras, su verdadera motivación fue la de favorecer a la Iglesia católica. Este carácter filoeclesiástico se debe entender como la recompensa debida a la Iglesia por el decidido apoyo que había brindado a Ervigio durante el proceso de su ascenso al trono en oscuras circunstancias. Son estos mismos motivos los que explican la dureza de las leyes contra los judíos y la elevación a rango legislativo de los acuerdos conciliares.

Las modificaciones de los últimos años del reino visigodo de Toledo

En el Concilio XVI de Toledo, Egica (687-702) planificó una nueva revisión del *Liber Iudiciorum*. Se desconoce si llevó a cabo su proyecto; lo cierto es que a los ejemplares oficiales del *Liber* se añadieron 15 leyes de Egica, algunas de las cuales pueden ser realmente de Witiza (702-710).

Además de estas versiones oficiales, el *Liber* fue objeto de alteraciones introducidas de manera privada por juristas desconocidos que modificaron las leyes y añadieron un título preliminar sobre derecho público. El resultado se conoce como *Vulgata* del *Liber*.

Ámbito de vigencia del Derecho visigodo

Prácticamente desde que comenzaron los estudios sobre el Derecho visigodo, viene desarrollándose una polémica sobre su carácter personal (el derecho se aplica sólo a un grupo determinado de personas dentro de una comunidad plural) o territorial (las normas rigen en todo el territorio de la comunidad política y se aplican a todos los que viven en ella).

Tradicionalmente, se defendía que el Derecho visigodo se caracterizaba por su personalidad. Es decir, por un lado estaban los visigodos y su derecho; y por otro, los galorromanos o hispanorromanos sujetos al Derecho romano teodosiano y postclásico, hasta el momento en que Alarico II estableció que el Breviario sería de aplicación exclusiva para esta población no goda. Por tanto, se entiende que el Código de Eurico y el Breviario coexistieron hasta el año 654, momento en que una nueva tendencia unitaria del Estado visigodo hizo indeseable la separación y el derecho se unificó con el *Liber Iudiciorum*. Según esta teoría, las leyes visigodas serían «leyes de raza», es decir, los monarcas visigodos crearon una legislación propia para su pueblo, aunque para hacerlo

Cancel de mármol decorado con crismones, pavos reales y búcaro central. Procedente de Salvatierra de Tormes (Salamanca). Siglo VII. Museo de Salamanca. Fotografía Museo de Salamanca.

acudieran no pocas veces al Derecho romano vulgar. Por ello, cuando los godos se instalaron en *Hispania*, no impusieron a todos su derecho, sino que éste convivió con el de los hispanorromanos (los pleitos mixtos, entre visigodos e hispanorromanos, se resolvían según el derecho del demandado).

La tesis territorialista sostiene todo lo contrario: la legislación de cada momento regía para toda la población, fuese su origen visigodo, galo, o hispanorromano. Sus defensores resaltan la romanización del Derecho visigodo para explicar su aplicación generalizada. El Código de Eurico, por ejemplo, utiliza el latín, no reconoce ninguna superioridad jurídica a la población goda y está claramente influido por el Derecho romano, a pesar de mantener algunos rasgos propiamente germánicos. Dentro de esta tesis existen matices. Para algunos de sus defensores, en el momento del establecimiento de los godos en *Hispania*, pudieron coexistir dos realidades jurídicas distintas: el derecho territorial de los hispanorromanos y el personal de los visigodos. Pero esta situación cambiaría enseguida porque ambas comunidades se fundieron políticamente y los reyes visigodos legislaban para todos sus súbditos. Según otros, existen razones de poblamiento y ocupación del territorio por parte de los visigodos para defender que su derecho fue territorialista desde el principio.

Finalmente, se ha desarrollado una teoría intermedia según la cual el Derecho visigodo no tiene un carácter territorial ni personal de una manera rígida. Es decir, la legislación visigoda se aplicaría a la población de origen visigodo y a todos los asuntos surgidos entre esta población y los hispanorromanos (en un primer momento galorromanos), mientras que el Derecho romano regiría exclusivamente para los hispanorromanos. Por tanto, el derecho de los vencedores,

emanado del rey, no es un derecho propio de los visigodos, ni un privilegio del que gozaran sólo ellos, pues no tenían inconveniente en hacer partícipes de él a los hispanorromanos en los asuntos que incumbían a ambos.

Un asunto diferente es el de los mercaderes, que se rigieron siempre por un derecho personal y particular. El rey Ervigio, en el año 681, incluyó en su *Codex* las *leges antiquae* que se aplicaban a los comerciantes de ultramar. Estos estaban sometidos en general a la legislación visigoda cuando surgían conflictos con la población, pero no en el caso de que las disputas se produjesen entre ellos. En este supuesto, se les aplicaba su propia ley a través de unos funcionarios conocidos con el nombre de *telonarii*, que posiblemente también actuasen como recaudadores de derechos de aduana (*Liber Iudiciorum*, XI, 3, 2).

La función judicial en el Derecho visigodo

Antes de la desaparición del Imperio romano, el rey visigodo, en su condición de auxiliar del emperador, promulgaba *edicta* y no *leges*. Tras la caída del imperio de Occidente, el prestigio del que aún gozaba la *Pars orientalis* impedía a Eurico equipararse con el emperador, por lo que su código fue sancionado como edicto y no como ley. Será en el reino de Toledo cuando los reyes visigodos harán suya la plena capacidad legislativa de la que habían gozado los emperadores y dictarán por fin leyes.

Desde el asentamiento en las Galias, los visigodos abandonaron definitivamente las asambleas populares. Será el rey quien acaparará la función legislativa, al considerarse heredero de la autoridad del antiguo emperador y de su *maiestas* romana en un territorio que había sido parte del Imperio. La ley es, pues, producto de la voluntad del soberano. Este verdadero «absolutismo legislativo» se apoya en la teoría religiosa del origen divino del poder real (teoría teocrática) evidenciada en el ceremonial de la unción regia.

La condición de legislador máximo del monarca acarreaba también la de juez supremo, por lo que sus decisiones como última instancia judicial eran

Lex Visigothorum, XI, 3, 2, *antiqua*:

Ut transmarini negotiatores suis et telonariis et legibus audiantur.
Cum transmarini negotiatores inter se causam habent, nullus de sedibus nostris eos audire presumat; nisi tantummodo suis legibus audiantur aput telonarios suos (ed. K. Zeumer).

Que los mercaderes transmarinos pleiteen según sus leyes y ante sus jueces.
Cuando los mercaderes transmarinos tienen entre ellos alguna causa, que no pretenda nadie de nuestras sedes darles audiencia, sino que sean juzgados únicamente según sus leyes ante sus jueces (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

irrevocables. Sin embargo, existían otras instancias en las que el rey delegaba su capacidad de juzgar. En torno al monarca había un grupo (perteneciente al *Aula Regia* u *Officium Palatinum*) de hombres versados en derecho (*proceres* o *seniores Palatii*) que le asesoraba en las cuestiones legales que llegaban hasta él y cuyas firmas aparecen incluso en las actas de algunos concilios toledanos.

Por debajo del rey y su tribunal de *proceres* estaba el *dux* o duque, que ocupaba el cargo más alto en la jerarquía judicial de la provincia que gobernaba. A él podían elevarse las reclamaciones contra las decisiones de los tribunales inferiores. En la época tolesana, este puesto había correspondido al *rector provinciae*, pero en la etapa toledana pasó a ser ocupado por los *duces*. El origen del *dux*, al igual que el del *comes*, era militar, pero con el tiempo ambas figuras asumieron también funciones de carácter civil, sin llegar a abandonar su primitiva jurisdicción militar.

Después del *dux*, y en el ambito de la ciudad, se encontraba el conde o *comes civitatis*. Estaba asistido por un delegado (*vicarius*) y su jurisdicción alcanzaba su *civitas* y la comarca próxima. En la ciudad, había también otros jueces menores (*iudices civitatis*) sujetos a la autoridad del *comes*: el *numerarius* y los *telonarii*, encargados de la recaudación de impuestos y de los conflictos que ello podía ocasionar; y el *defensor*, que aparece descrito en el Breviario (II, 1, 8, *interpretatio*) como el encargado de dirimir las causas criminales menores.

Lex Visigothorum, II, 1, 27:

Flavius gloriosus Reccessvindus rex. Quod omnis, qui potestatem accipit iudicandi, iudicis nomine censeatur ex lege. *Quoniam negotiorum remedia multimode diversitatis conpendio gaudent, adeo dux, comes, vicarius, pacis adsertor, thiuphadus, millenarius, quingentenarius, centenarius, defensor, numerarius, vel qui ex regia iussione aut etiam ex consensu partium iudices in negotiis eliguntur, sive cuiuscumque ordinis omnino persona, cui debite iudicare conceditur, ita omnes, in quantum iudicandi potestatem acceperint, iudicis nomine censeatur ex lege; ut, sicut iudicii acceperint iura, ita et legum sustineant sive commoda, sive damna* (ed. K. Zeumer).

Flavio Recesvinto, rey glorioso. *Que todo aquel que ha recibido la potestad de juzgar tiene el nombre de juez según la ley.* Dado que la solución de los pleitos tiene la ventaja de una gran diversidad, el duque, el conde, el vicario, el juez de paz, el tiufado, el milenario, el quingentenario, el centenario, el defensor, el numerario o aquellos que son elegidos como jueces en los pleitos, ya sea por mandato real, ya sea por consenso de las partes o cualquier persona de cualquier orden a quien se conceda debidamente la facultad de juzgar, todos, en cuanto que han recibido la potestad de juzgar, han de tener por ley el nombre de jueces; de manera que, así como han recibido el derecho de juzgar, del mismo modo se han de atender tanto a los beneficios como a las penas de las leyes (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

Fuera de las ciudades, existían los «jueces de campo», al parecer también bajo la autoridad del *comes*: el *thiufadus* era el juez principal de las zonas rurales. Su origen es militar y, como era frecuente, compatibilizaba sus funciones militar y judicial; subordinados a él se encontraban el *quingentenarius* y el *centenarius*; en algunos casos, había un *millenarius* con funciones militares, que posiblemente actuara al mismo tiempo en el ámbito civil como juez menor de zonas rurales.

Para casos muy excepcionales podía haber jueces no designados por el rey ni por otro juez, que eran elegidos por los litigantes para decidir sobre una causa concreta. Su autoridad para juzgar emanaba del monarca y estaban sujetos a las obligaciones de todo juez, debiendo utilizar para su trabajo el único código territorial que contenía las leyes reales. Seguramente, estos jueces «populares» provenían muchas veces del ámbito eclesiástico. También, a nivel particular y siempre que no estuviese implicado ningún extraño, el amo podía juzgar a sus esclavos, y los grandes señores a los dependientes que trabajaban sus tierras.

En general, el sistema judicial visigodo estaba bien regulado. En este sentido, los jueces podían recibir duros castigos si sucumbían al soborno o dictaban intencionadamente una sentencia injusta (*Liber Iudiciorum*, VII, 4, 5 y VI, 1, 2). Por otra parte, la interpretación del derecho es una facultad exclusiva del rey, de modo que se prohíbe tajantemente a los jueces decidir en aquellas causas

Lex Romana Visigothorum, II, 1, 8:

Interpretatio. Quoties de parvis criminibus, id est, unius servi fuga, aut sublati iumenti, aut modicae terrae, seu domus invasae, vel certi furti, id est, detenti aut praeventi, sub criminis nomine actio fortasse processerit, ad mediocres iudices, qui publicam disciplinam observant, id est, aut defensores aut assertores pacis, vindicam eius rei decernimus pertinere. Ad rectorem vero provinciae illud negotium criminale perveniat, ubi de personarum inscriptione agitur, vel maior causa est, quae non nisi ab ordinario iudice, recitata legis sententia debeat terminari. Quod praeceptum si fuerit praetermissum, officiales, qui negotia intromittunt, quinque libras auri se noverint esse damnandos (ed. G. F. Haenel).

Interpretación. Siempre que se instruya alguna causa relativa a pequeños delitos que se consideren punibles, es decir, concernientes a la huida de un esclavo, al robo de un jumento, a la ocupación parcial de una tierra o de una casa, o a un hurto determinado, esto es, a la posesión o venta de bienes robados, decretamos que la vindicación de este asunto corresponda a los jueces menores que preservan la disciplina pública, es decir, a los defensores o protectores de la paz [jueces de paz]. Sin embargo, la causa penal estará bajo la jurisdicción del gobernador de la provincia siempre que se trate de una inscripción acusatoria contra personas o de una causa mayor, que no debe ser resuelta sino por una sentencia legal que sea pronunciada por el juez ordinario. Si el presente precepto no fuese respetado, los oficiales que admitan tales pleitos han de ser condenados al pago de una multa de cinco libras de oro (trad. R. González Salinero).

para las que no existen preceptos aplicables, ordenándoles que las remitan al monarca para que sea él quien resuelva la cuestión. Esto equivale a negar a los jueces la facultad de crear las normas (*Liber Iudiciorum*, II, 1, 13). No obstante, la gran distancia que existía a veces entre la corte y el lugar de un litigio, permite suponer que pudieron darse casos en los que el juez no fuese capaz de cumplir con esta obligación y remitiese el conflicto a los gobernadores o incluso actuase conforme a su propio criterio.

Según se deduce de las fuentes, se procuró siempre mantener la armonía entre el ordenamiento jurídico de origen canónico y el de carácter civil. Sin embargo, es significativo que, en caso de conflicto, prevaleciera el primero, habilitando a los obispos para intervenir en la administración de justicia con la misma autoridad que el juez, e incluso con la posibilidad de avocarse la resolución de un caso si se sospechaba que se había producido un fallo injusto.

Finalmente, llama la atención la enorme importancia que tuvieron los notarios (*scriptores*) en época visigoda. En primer lugar, tenían el cometido de redactar las leyes otorgadas por el rey, prohibiéndose que otros letrados que no fuesen los del Estado escribiesen o modificasen las normas emanadas del monarca (*Liber Iudiciorum*, VII, 5, 9). Por otro lado, su trabajo era esencial también a la hora de dar fe y levantar las actas oficiales de los juicios.

c) Ejército

A pesar de que la realeza visigoda sustentaba su fuerza en gran medida en la máxima autoridad que ejercía sobre el ejército y en la eventual capacidad de conducirlo a la victoria, el monarca no siempre se ponía, como cabría suponer en cualquier jefe guerrero, al frente de sus huestes ni dirigía personalmente

Lex Visigothorum, II, 1, 13:

Flavius gloriosus Reccessvindus rex. Ut nulla causa a iudicibus audiatur, quo in legibus non continetur. Nullus iudex causam audire presumat, que in legibus non continetur; sed comes civitatis vel iudex aut per se aut per exsecutorem suum conspectui principis utrasque partes presentare procuret, quo facilius et res finem accipiat et potestatis regie discretione tractetur, qualiter exortum negotium legibus inseratur (ed. K. Zeumer).

Flavio Recesvinto, rey glorioso. *Que los jueces no deban atender ninguna causa que no esté contenida en la ley*. Que ningún juez pretenda atender causa alguna que no esté contenida en las leyes, sino que el conde de la ciudad o el juez, por sí mismo o por un ejecutor suyo, haga que ambas partes se presenten delante del príncipe para que la cosa concluya más fácilmente y el criterio de la potestad real estudie la manera de incluir en las leyes el pleito original (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

todas las campañas militares. Hubo ocasiones en que, siguiendo una tradición romana, delegó la responsabilidad de la guerra en hábiles generales o, de existir, en su *consors regni*, es decir, en quien él mismo había asociado al trono. En tiempos de Teudis (531-548) fue el *dux* Teudisclo (su futuro sucesor) el encargado de enfrentarse a los francos que en el año 541 se habían atrevido a llegar a Zaragoza. Más tarde, Leovigildo confiaría el mando de las tropas a su hijo Recaredo y éste, ocupando ya el poder en solitario, haría lo propio con el *dux* Claudio. Algunos obispos y dignatarios del reino convencieron a Chindasvinto para que asociara al poder a su hijo Recesvinto con el fin, precisamente, de que se pusiese al frente del ejército en caso de necesidad. La rebelión de Froya evidenciaría posteriormente lo acertado de la decisión. Y, de nuevo, su sucesor en el trono, Wamba, entregó el mando de una buena parte de las fuerzas militares del reino al *dux* Paulo para sofocar la sublevación surgida en la Narbonense, aunque en este caso sería el propio rey quien tuviera después que intervenir con el resto de sus tropas para derrotar a quien, como el propio *dux*, había osado traicionarle situándose al frente de los insurrectos.

Ahora bien, la celebración de la victoria sobre el enemigo no admitía sustitución alguna del poder regio. A pesar de estar desprovisto de sus antiguas connotaciones paganas, reemplazadas ahora por la gratitud debida a la Providencia del Dios cristiano, el *triumphus* estuvo muy presente en la sociedad visigoda. Al igual que sucedía en Roma —y en Bizancio—, suponía la exaltación del guerrero vencedor ante un pueblo que asistía extasiado a la vistosa ceremonia con la que se ponía en evidencia su fortaleza. No cabe duda que la magnificencia del acto que, al igual que en Roma, tenía lugar siempre en la capital donde se situaba la corte, contribuía a ensalzar el prestigio de la monarquía y a afianzar la legitimación de un rey que, protegido por la divinidad y unido a su Iglesia, mostraba abiertamente el esplendor de todo su poder; máxime si aparecía contrastado con la imagen humillante del vencido que, como en el caso de Paulo, aparecía vestido de harapos, sometido a la *decalvatio* (pena denigratoria que, dependiendo de sus diferentes gradaciones, implicaba la tonsura o el rasurado del cabello y podía llegar incluso hasta la extracción brutal del cuero cabelludo), descalzo, afeitado y, en definitiva, subyugado por quien era superior en fuerza y dignidad. En este sentido, fue muy habitual la inclusión de términos como *Victor* o *Victoria* en las leyendas de las monedas que algunos reyes (Recaredo, Chindasvinto, Egica) acuñaron para conmemorar sus triunfos militares.

A diferencia de la antigua estructura militar romana, el *exercitus gothorum* no estaba configurado por un sistema de tropas organizado, estable, ni profesionalizado (salvo, quizás, los cuadros de mando), sino que dependía del reclutamiento puntual según las necesidades surgidas en cada momento. Hubo una

fase, situada en la primera mitad del siglo V, en que los visigodos combatieron en *Hispania* al servicio de Roma contra vándalos y alanos al modo y manera de las tropas imperiales *comitatenses*; sin embargo, no parece que el modelo romano perdurara de forma inalterable entre los visigodos más allá de aquellas campañas militares que, como *foederati*, emprendieron con éxito en la Península Ibérica. De hecho, tras la aplastante derrota de Vouillé (507), el sucesor de Alarico II, Gesaleico, no disponía ya de ningún ejército regular, viéndose obligado a recurrir a su guardia personal, que hacía las veces de ejército (o al menos esto es lo que traslucen las fuentes). Una vez desaparecido, fue el rey Teodorico el Grande (493-526) quien garantizaría la regencia del reino, por la minoría de edad de su nieto Amalarico (511/513-531), con su ejército ostrogodo, una parte del cual estuvo estacionada en *Hispania*. Cuando Teudis alcanzó el poder se rodeó de nuevo, según resalta Procopio de Cesarea, de una guardia personal compuesta por unos dos mil soldados. A partir de entonces, el rey visigodo solicitará a los señores, *fideles*, su colaboración para formar cuando fuese necesario un *exercitus* con la incorporación de sus dependientes. Parece que con Leovigildo se impuso la costumbre de realizar levas cada año en primavera. Los *domini* estaban obligados a contribuir a la formación de tropas reclutadas entre sus gentes, es decir, entre quienes vivían en sus dominios y trabajaban sus tierras. No existía, por tanto, un ejército regular, sino que, en caso de necesidad, éste era reunido de todas partes (*collectis undique viribus*, según la *Historia Wambae regis*, 9).

Una vez constituido el ejército conforme a este procedimiento, los hombres, convertidos ya en soldados (*saiones* y *bucellarii*), eran distribuidos en amplios pelotones. Al menos teóricamente, la unidad básica era llamada *thiufa*, la cual era comandada por el *thiufadus* (similar al *millenarius* romano), bajo cuyas órdenes se encontraban el *quingentenarius*, el *centenarius* y el *decanus*. El mando superior en cada una de las provincias correspondía al *dux exercitus provinciae*.

Ciertamente, en algunas ciudades o lugares de defensa estratégicos (*castra*, *castella*) hubo instaladas guarniciones cuyo aprovisionamiento (*annonae*) corría a cargo del *comes civitatis*, quien estaba obligado a proporcionar cuanto le era solicitado por los *annonarii*, *erogatores* o *dispensatores annonarum*. Todas estas tropas locales estaban sujetas a la autoridad del *comes exercitus* o *praepositus hostis*, el cual tenía acceso directo al *palatium* para comunicar al rey cualquier incidencia desfavorable en el suministro de las raciones estipuladas, de forma que, una vez comprobada la irregularidad, el *comes* o el *annonarius* correspondiente pudiera ser convenientemente sancionado.

Las leyes militares promulgadas por Wamba y Ervigio ayudan, sin duda, a clarificar aun más el sistema de formación de los ejércitos en la fase más avanzada del reino visigodo. En la primera de ellas (del uno de noviembre del

año 673), se exigía a todos los súbditos, ya fuesen clérigos o laicos, que se encontrasen dentro de un radio de cien millas (unos ciento cincuenta kilómetros) del lugar en que se preveía la intervención militar del monarca, acudir rápidamente al combate acompañados del mayor número posible de sus dependientes, muchos de ellos simples esclavos (*Lex Visig.*, IX, 2, 8). La ley de Ervigio del año 681 complementaba la anterior concretando que todos los *duces*, *comites* y *gardingi*, ya fueran de origen romano o godo, debían cooperar con el reclutamiento ordenado por el rey aportando, al menos, una décima parte de sus esclavos convenientemente armados (*Lex Visig.*, IX, 2, 9). No puede olvidarse, a este respecto, que este tipo de obligaciones militares impuestas a los *domini* formaba parte de su juramento «por la salud del rey, del pueblo o de la patria» (*in salutem regiam gentisque aut patriae*, según expresión del segundo canon del Concilio X de Toledo del año 656).

Selección bibliográfica

Alejandre García, J. A., *Temas de Historia del Derecho: Derecho primitivo y Romanización jurídica*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1981[3] [orig. 1977].

Alvarado Planas, J., *El problema del germanismo en el derecho español. Siglos V-XI*, Marcial Pons/UNED, Madrid, 1997.

—, «La aplicación del derecho en el año 700»,

—, «Las fuentes del Derecho visigodo, I y II», en J. Alvarado Planas *et alii*, *Manual de Historia del Derecho español*, Sanz y Torres, Madrid, 2016, pp. 147-175.

Andrés Santos, F. J., «San Isidoro de Sevilla y el Breviario de Alarico: un apunte», *Seminarios Complutenses de Derecho Romano,* 28, 2015, pp. 89-107.

Barral i Altet, X., *La circulation des monnaies suèves et visigotiques: contribution à l'histoire économique du royaume visigot*, Artemis, München, 1976.

Bueno, M., «El *Breviario* de Alarico: ¿fuente del Derecho romano tardío o fuente del Derecho visigodo?», en *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, XIV. Convegno Internazionale in memoria di Guglielmo Nocera*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2003, pp. 629-637.

Calonge Matellanes, A., «Reflexiones en torno al denominado Derecho romano vulgar de Occidente», en *De la Antigüedad al Medievo. Siglos IV-VIII. III Congreso de Estudios Medievales (León)*, Fundación Sánchez-Albornoz, Madrid, 1993, pp. 361-376 (+ pp. 377-379).

Cañizar Palacios, J. L., «La terminología sobre la ciudad en la producción normativa visigoda», en *Idem*, *La nueva geografía política de los siglos IV-V d. C. El valor simbólico e ideológico de la ciudad. Análisis de las fuentes literarias y legislativas*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 2015, pp. 159-171.

Carini, M., «Aspetti della *Lex Romana Visigothorum*», *Bulletino dell'Istituto di Diritto Romano «Vittorio Scialoja»*, 40-41, 1998-1999, pp. 577-629.

Castellanos, S., «The Political Nature of Taxation in Visigothic Spain», *Early Medieval Europe*, 12 (3), 2003, pp. 201-228.

—, «Merovingios y visigodos: la tributación como recurso historiográfico», en P. C. Díaz e I. Martín Viso (eds.), *Between Taxation and Rent. Fiscal Problems from Late Antiquity to Early Middle Ages. Entre el Impuesto y la renta. Problemas de la fiscalidad tardoantigua y altomedieval*, Edipuglia (Col. Munera 32), Bari, 2011, pp. 147-162.

Crusafont i Sabater, M., *El sistema monetario visigodo: cobre y oro*, Asociacion Numismática Española/Museo Casa de la Moneda, Barcelona/Madrid, 1994.

De Francisco Olmos, J. M.ª, «Historia de la moneda visigoda. Las acuñaciones de la ceca de Toledo», en R. García Serrano (ed.), *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo* (Museo de Santa Cruz, 23 enero-30 junio 2007),

Empresa Pública «Don Quijote de la Mancha 2005, S.A.», Toledo, 2007, pp. 181-196.

De Ureña y Smenjaud, R., *La legislación gótico-hispana (leges antiquiores - Liber Iudiciorum). Estudio crítico*, Idamor Moreno, Madrid, 1905 [nueva edición a cargo de C. Petit, Urtoiti, Pamplona, 2003].

Del Castillo, A., «La *collatio lustralis* en el régimen fiscal del reino visigodo», en *Antigüedad y Cristianismo, VIII. Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad tardía*, Murcia, 1991, pp. 55-61.

Díaz, P. C., «Confiscations in the Visigothic Reign of Toledo. A Political Instrument», en P. Porena e Y. Rivière (eds.), *Expropiations et confiscations dans les royaumes barbares. Une approche régionale*, École Française de Rome, Rome, 2012, pp. 93-112.

Díaz, P. C. y González Salinero, R., «El Código de Eurico y el Derecho romano vulgar», en J. Arce y P. Delogu (eds.), *Visigoti e longobardi. Atti del Seminario*, All'Insegna del Giglio, Firenze, 2001, pp. 93-115.

Díaz, P. C. y Martín Viso, I., «Una contabilidad esquiva: las pizarras numerales visigodas y el caso de El Cortinal de San Juan (Salvatierra de Tormes, España)», en P. C. Díaz e I. Martín Viso (eds.), *Between Taxation and Rent. Fiscal Problems from Late Antiquity to Early Middle Ages. Entre el Impuesto y la renta. Problemas de la fiscalidad tardoantigua y altomedieval*, Edipuglia (Col. Munera 32), Bari, 2011, pp. 221-250.

D'Ors, Á., «La territorialidad del Derecho de los visigodos», en *Estudios visigóticos, I*, CSIC, Roma, 1956, pp. 91-124.

Dumézil, B., «La peine de décalvation dans l'Espagne wisigothique», en B. Lançon y M.-H. Delavaud-Roux (eds.), *Anthropologie, mythologies et histoire de la chevelure et de la pilosité. Le Sens du Poil*, L'Harmattan, Paris, 2011, pp. 135-147.

Durliat, J., «Cité, Impôt et Intégration des Barbares», en W. Pohl (ed.), *Kingdoms of the Empire: The Integration of Barbarians in Late Antiquity*, E. J. Brill, Leiden, 1997, pp. 153-180.

García de Valdeavellano, L., *Curso de Historia de las Instituciones españolas. De los orígenes al final de la Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid, 1993 (= 1968).

García-Gallo, A., *Manual de Historia del Derecho español, I. El origen y la evolución del Derecho español*, Artes Gráficas y Ediciones, Madrid, 1977[7].

—, «El bautismo y la capacidad jurídica en la época visigoda», en *Orlandis 70: Estudios de Derecho privado y penal romano, feudal y burgués* (Boletín Derecho privado especial, histórico y comparado: Arch. Bibl. Ferran Valls i Taberner, 1/2), Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1988, pp. 83-89.

García López, Y., *Estudios críticos y literarios de la Lex Wisigothorum*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 1996.

García Martín, J., «*Ius gentium / more gentium*. Los conceptos de *amicitia* y *foedus* en la práctica internacional del reino visigodo y los reinos cristianos peninsulares»,

E. Osaba (ed.), *Derecho, cultura y sociedad en la Antigüedad Tardía*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2013, pp. 49-107.

Gómez Aragonés, D., *El esplendor del reino visigodo de Toledo*, Ediciones Covarrubias (Col. *Militas Toletum*. Retazos de historia y cultura militar toledana, 1), Argés (Toledo), 2014.

Guterman, S. L., *The Principle of the Personality of Law in the Germanic Kingdoms of Western Europe from the Fifth to the Eleventh Century*, Peter Lang, New York, 1990.

Halsall, G., *Warfare and Society in the Barbarian West, 450-900*, Routledge, London/New York, 2003.

Harke, J. D., «Kauf und Vorvertrag im westgotischen Recht», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 75, 2005, pp. 703-719.

Isla Frez, A., «Conflictos internos y externos en el fin del reino visigodo», *Hispania*, 62 (2), 2002, pp. 619-63.

Jiménez Garnica, A. M.ª, «Aproximación a la situación tributaria durante el reinado autónomo de Eurico (475-484)», en P. C. Díaz e I. Martín Viso (eds.), *Between Taxation and Rent. Fiscal Problems from Late Antiquity to Early Middle Ages. Entre el Impuesto y la renta. Problemas de la fiscalidad tardoantigua y altomedieval*, Edipuglia (Col. Munera 32), Bari, 2011, pp. 39-49.

King, P. D., «King Chindasvind and the First Territorial Law-Code of the Visigothic Kingdom», en E. James (ed.), *Visigothic Spain: New Approaches*, Clarendon Press, Oxford, 1980, pp. 131-157.

—, «The Alleged Territoriality of Visigothic Law», en B. Tierney y P. Linehan (ed.), *Studies on Medieval Law and Government Presented to Walter Ullmann on His Seventieth Birthday*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, pp. 1-11.

—, *Derecho y sociedad en el reino visigodo* (trad. M. Rodríguez Alonso), Alianza, Madrid, 1981 [orig. Cambridge University Press, Cambridge, 1972].

Koon, S. y Wood, J., «Unity from Disunity: Law, Rhetoric and Power in the Visigothic Kingdom», *European Review of History*, 16, 2009, pp. 793-808.

Lear, F. S., «The Public Law of the Visigothic Code», *Speculum*, 26, 1951, pp. 1-23.

Liebeschuetz, W., «Citizen Status and Law in the Roman Empire and the Visigothic Kingdom», en W. Pohl y H. Reimitz (eds.), *Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300-800*, E. J. Brill, Leiden, 1998, p. 131-152.

Mantel, M. M., «Delitos y pecados en la sociedad visigoda (entre lo civil y lo religioso, lo público y lo privado)», *Estudios de Historia de España*, 6, 2004, pp. 13-24.

Marlasca Martínez, O., «Algunos requisitos para la validez de los documentos en la *Lex Visigothorum*», *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 45, 1998, pp. 563-584.

—, «Quelques points de droit commercial et maritime dans la *Lex Visigothorum*», *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 48, 2001, pp. 213-235.

—, «Responsabilidad del juez en el ejercicio de su deber: textos romanos y visigodos», *Estudios de Deusto*, 50, 2002, pp. 103-132.

Marlasca Martínez, O., «Los actos jurídicos documentados en los textos legales visigodos», *Estudios de Deusto*, 58, 2010, pp. 75-113.

Martin, C., «Le *Liber Iudiciorum* et ses différentes versions», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 41 (2), 2011, pp. 17-34.

—, «*De sacrilegiis extirpandis*. Interpretar la legislación contra el paganismo en la *Hispania* de los siglos VI-VII», en J. Fernández Ubiña, A. J. Quiroga Puertas y P. Ubric Rabaneda (eds.), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*, Universidad de Granada, Granada, 2015, pp. 273-292.

Martín Viso, I., «Tributación y escenarios locales en el centro de la Península Ibérica: algunas hipótesis a partir del análisis de las pizarras visigodas», *Antiquitè Tardive*, 14, 2006, pp. 263-290.

Merêa, P., *Estudos de Direito visigótico*, Universidade de Coimbra (Col. *Acta Universitatis Conimbrigensis*), Coimbra, 1948.

Metcalf, D. M., «Visigothic Monetary History: The Facts, What Facts?», en A. Ferreiro (ed.), *The Visigoths. Studies in Culture and Society*, E. J. Brill, Leiden, 1999, pp. 201-217.

Miles, G. C., *The Coinage of the Visigoths of Spain. Leovigild to Achila II*, American Numismatic Society, New York, 1952.

Montanos Ferrín, E., *España en la configuración histórico-jurídica de Europa, I. Entre el mundo antiguo y la primera edad medieval*, Il Cigno Galileo Galilei, Roma, 1997.

Morales Arrizabalaga, J., *Lex, jurisprudencia y Derecho en Hispania romana y visigoda*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 1995.

Morán Martín, R., «*Contractus sufragii* y corrupción eclesiástica. Notas sobre fuentes canónicas visigodas», E. Osaba (ed.), *Derecho, cultura y sociedad en la Antigüedad Tardía*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2013, pp. 123-139.

Osaba García, E., «Pena capital y Derecho de asilo en época visigoda», en A. Calzada González y F. Camacho de los Ríos (eds.), *VII Congreso Internacional y X Congreso Iberoamericano de Derecho romano. El Derecho penal: de Roma al Derecho actual*, Edisofer, Madrid, 2005, pp. 453-462.

—, «Las raíces de la violencia: las fuentes del derecho visigodo», en M.ª J. Fuente Pérez y R. Morán (eds.), *Raíces profundas. La violencia contra las mujeres (Antigüedad y Edad Media)*, Polifemo, Madrid, 2011, pp. 125-148.

—, «*Exordium allocutionis meae incohans*. Monarchs and *exordia* in the Book III of the *Lex Visigothorum*», en E. Osaba (ed.), *Derecho, cultura y sociedad en la Antigüedad Tardía*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2013, pp. 167-188.

Osland, D., «Tribute and Coinage in the Visigothic Kingdom: On the Role of the Bishop», *Anas. Museo Nacional de Arte Romano*, 24, 2011, pp. 71-95.

Perea, A. (ed.), *El tesoro visigodo de Guarrazar*, CSIC, Madrid, 2001.

Pérez-Prendes y Muñoz Arraco, J. M., *Breviario de Derecho germánico*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1993.

Pérez-Prendes y Muñoz Arraco, J. M., «Historia de la legislación visigótica», J. González (ed.), *San Isidoro, doctor Hispaniae*, Fundación El Monte, Sevilla, 2002, pp. 51-67.

—, «Historia de la legislación visigoda», *Interpretatio*, 10, 2004, pp. 219-238.

Pérez Sánchez, D., «El ejército en el pueblo visigodo desde su instalación en el Imperio hasta el reino visigodo de Tolosa», *Studia Historica. Historia Antigua*, 2-3, 1984-1985, pp. 249-269.

—, *El ejército en la sociedad visigoda*, Universidad de Salamanaca, Salamanca, 1989.

—, «Defensa y territorio en la sociedad peninsular hispana durante la Antigüedad tardía (ss.V-VII)», *Studia Historica. Historia Antigua*, 16, 1998, pp. 281-300.

—, «Las transformaciones de la Antigüedad tardía en la Península Ibérica: Iglesia y fiscalidad en la sociedad visigoda», *Studia Historica. Historia Antigua*, 17, 1999, pp. 299-318.

Petit, C., *Iustitia gothica. Historia social y teológica del proceso en la Lex Visigothorum*, Universidad de Huelva, Huelva, 2001.

—, «Derecho visigodo en el siglo VII. Un ensayo de síntesis e interpretación», en R. García Serrano (ed.), *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*, Empresa pública «Don Quijote de la Mancha», Toledo, 2007, pp. 75-85 (= en E. Osaba (ed.), Derecho, cultura y sociedad en la Antigüedad Tardía, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2013, pp. 205-218).

Pino Abad, M., *La pena de confiscación de bienes en el Derecho histórico español*, Dykinson, Madrid, 2014 («Derecho visigodo», pp. 79-132).

Pliego Vázquez, R., *La moneda visigoda, I. Historia monetal del Reino visigodo de Toledo (c. 569-711); II. Corpus*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2009 (2 vols.).

Prego de Lis, A., «La pena de exilio en la legislación visigoda», E. Conde Guerri, R. González Fernández y A. Egea Vivancos (eds.), *Antigüedad y Cristianismo, XXIII. Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía. Homenaje al Profesor Antonio González Blanco, in maturitate aetatis ad prudentiam*, Universidad de Murcia, Murcia, 2006, pp. 515-529.

Prieto Bances, R., «Fuentes del Derecho visigodo», en R. Menéndez Pidal (dir.), *Historia de España, III. España visigoda (414-711 de J.C.)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976[3], pp. 268-280.

Retamero, F., «As Coins Go Home: Towns, Merchants, Bishops and Kings in Visigothic *Hispania*» en P. Heather (ed.), *The Visigoths. From the Migration Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective*, The Boydell Press, San Marino, 1999, pp. 271-320.

—, «*Panes et siliquae*. Las condiciones de la producción de moneda en el *regnum Gothorum*», en J. Arce y P. Delogu (eds.), *Visigoti e longobardi. Atti del Seminario (Roma 28-29 aprile 1997)*, All'Insegna del Giglio, Firenze, 2001, pp. 117-132.

Retamero, F.,«La moneda del *Regnum gothorum* (*ca*. 575-714). Una revisión del registro numismático», en P. C. Díaz e I. Martín Viso (eds.), *Between Taxation and Rent. Fiscal Problems from Late Antiquity to Early Middle Ages. Entre el Impuesto y la renta. Problemas de la fiscalidad tardoantigua y altomedieval*, Edipuglia (Col. Munera 32), Bari, 2011, pp. 189-220.

Ribas de Paulo, A., «A cultura jurídico-penal germânica altomedieval», *Meritum*, 4, 2009, pp. 167-192.

Schwobel, H., *Synode und König im Westgotenreich. Grundlagen und Formen ihrer Beziehung*, Kommission bei Böhlau Verlag, Colonia/Viena, 1982.

Sánchez Albornoz, Cl., «La pérdida de España. El ejército visigodo: su protofeudalización», *Cuadernos de Historia de España*, 43-44, 1967, pp. 5-75.

Sánchez-Arcilla Bernal, J., *Temas de historia de la administración, I. Hispania romana y visigoda*, Universidad de Madrid, Madrid, 1983.

Tomasini, W. J., *The Barbaric Tremissis in Spain and Southern France: Anastasius to Leovigild*, American Numismatic Society, Nueva York, 1964.

Valverde Castro, M.ª R., «Monarquía y tributación en la *Hispania* visigoda: el marco teórico», *Hispania Antiqua*, 31, 2007, pp. 235-251.

—, «La ideología fiscal en el reino visigodo de Toledo», en P. C. Díaz e I. Martín Viso (eds.), *Between Taxation and Rent. Fiscal Problems from Late Antiquity to Early Middle Ages. Entre el Impuesto y la renta. Problemas de la fiscalidad tardoantigua y altomedieval*, Edipuglia (Col. Munera 32), Bari, 2011, pp. 163-187.

Vico, J., Cores, M. C. y Cores, G., *Corpus Nummorum Visigothorum: ca. 575-714, Leovigildus-Achila*, Los autores, Madrid, 2006.

Zeumer, K., *Historia de la legislación visigoda* (trad. C. Clavería), Universidad de Barcelona, Barcelona, 1944.

Tema 6

Estructuras socioeconómicas del reino visigodo

Sinopsis

A pesar de que en un principio los *foedera* les habilitaban para ejercer legítimamente el dominio político sobre los territorios de titularidad imperial en que se asentaron, los visigodos representaron siempre una minoría frente a la gran masa de galorromanos e hispanorromanos que formarían la base poblacional de su reino de Tolosa, primero, y de Toledo, después. La absorción en *Hispania* de los grupos «residuales» procedentes de otros pueblos como suevos, alanos y vándalos, más la integración de población oriental (como griegos y sirios) o de otras minorías llegadas del norte de África o arraigadas desde antiguo como los judíos, configurarían una sociedad heterogénea cuyos componentes, a veces muy distanciados en sus costumbres o creencias religiosas, pronto se verían inmersos en un paulatino proceso de fusión y convivencia. No cabe duda de que la derogación en época de Leovigildo de la antigua prohibición de los matrimonios mixtos entre los miembros de diferentes grupos identitarios, especialmente entre romanos y godos, favoreció la «mezcla» de poblaciones e impulsó su «aculturación», así como el incremento del índice demográfico del reino. No puede negarse que el reparto de tierras entre la nobleza goda y los grandes propietarios romanos conforme al modelo de las *sortes gothicae* y las *tertiae* romanas ocasionó al principio tensiones que fueron, sin embargo, superándose a medida que se produjo la asimilación e incorporación de la aristocracia de origen romano a la *nobilitas* propiamente goda.

La organización social visigoda estuvo configurada a grandes rasgos por el sistema de las relaciones de patrocinio. A finales de la época tardoimperial comenzó ya a gestarse el proceso de identificación de la figura del *dominus*, propietario que ejercía sobre sus dependientes un control fundamentalmente de carácter económico, con la del *patronus* que se asociaba a la protección personal de los campesinos que se encomendaban a su señor y se sometían por completo a su autoridad. Una vez desaparecida la figura del colono, las tierras de los grandes dominios fueron trabajadas mayoritariamente por *servi* (esclavos) y libertos, cada vez más próximos jurídicamente, a cambio del pago de una renta o canon y de ciertas prestaciones de carácter personal. La Iglesia participó igualmente de este sistema de relaciones socioeconómicas que imperaba en el mundo visigodo: la estructura de subordinación personal e institucional fue reproducida, por un lado, en los vínculos jerárquicos establecidos entre los diferentes miembros del clero y, por otro, entre los dependientes que estaban sujetos a la Iglesia y a sus obispos a través de una relación de patrocinio establecida a perpetuidad. Estos *rustici* al servicio de las iglesias o de los monasterios constituían la *familia ecclesiae* mencionada tan frecuentemente por las fuentes de la época.

La mayor parte de estos *domini vel patroni* pertenecía a la *nobilitas*, identificada a menudo en los textos con la expresión *ordo palatinus*. A pesar de que en la

aristocracia hubo también una distinción entre *palatini primi* y *mediocres*, todos sus miembros, independientemente del grado de dignidad que ostentaran, mantuvieron igualmente un compromiso ineludible de fidelidad con el monarca.

Como sucedía en el mundo romano, la agricultura y la ganadería fueron los principales sectores económicos que sostuvieron el reino visigodo. La inmensa mayoría de la población trabajaba en las amplias extensiones de tierra de los *possessores* sometida al régimen de patrocinio. No obstante, hubo igualmente artesanos que se dedicaron a la fabricación de bienes de primera necesidad, y otros especializados (entre los que cabría citar a los excelentes orfebres de los talleres reales) que centraron su producción en determinados artículos suntuarios, aunque la mayor parte de estos últimos entraba en el reino visigodo a través del tráfico comercial de objetos de lujo cuyo monopolio estaba en manos de los *transmarini negotiatores*. Destaca también la importante actividad desarrollada por los escultores y arquitectos al servicio de los poderosos, especialmente de la Iglesia, cuyo afán edilicio redundaba en la promoción de su prestigio y poder, tanto en las grandes ciudades como en las zonas rurales.

a) La sociedad hispano-visigoda

La población del reino

La base poblacional del reino visigodo estuvo constituida por una gran mayoría de galorromanos y, posteriormente, de hispanorromanos, así como por una minoría poderosa de ascendencia propiamente goda. En *Hispania* los visigodos tuvieron que integrar igualmente a aquellos grupos que procedían, aunque de una forma muy desigual, de otros pueblos bárbaros como suevos, alanos y vándalos. Puede también verificarse la presencia de griegos, sirios, africanos y, sobre todo, judíos. Las diferencias existentes entre los diversos segmentos poblacionales, perceptibles inicialmente a través de la constatación de una situación jurídica y administrativa dispar, así como de sus diversas creencias religiosas y costumbres sociales, fueron desapareciendo, o al menos difuminándose, a medida que avanzaba el proceso de convivencia de todas estas gentes en el interior del reino. Sin duda alguna, la natural integración de todos estos elementos identitarios dentro de la estructura social visigoda fue favorecida extraordinariamente a partir del momento en que se produjo la supresión de la norma tardorromana que prohibía las uniones matrimoniales mixtas entre los miembros de los diferentes sectores poblacionales. En efecto, Leovigildo derogó la ley publicada por los emperadores Valentiniano y Valente (370 o 373) por la que se impedían los matrimonios entre romanos y godos, la cual había sido incluida en el *Breviarium* de Alarico II. En realidad, esta derogación respondía a la evidencia social del momento y, al mismo tiempo, reforzaba jurídicamente la progresiva eliminación de las barreras sociales y religiosas que conllevaba ya la práctica habitual de dichos matrimonios mixtos. Es evidente, en todo caso, que fomentó la mezcla de poblaciones y aceleró el proceso de «aculturación», así como el incremento del índice demográfico del reino. Más allá del hecho de que esta novedosa norma fuese considerada como

un símbolo inequívoco de unidad, lo cierto es que respondió plenamente al deseo de los godos que, partiendo de su condición de «recién llegados», deseaban integrarse en las firmes estructuras sociales, económicas y culturales preexistentes en la *Hispania* tardorromana. Podría afirmarse que los pocos signos de diferenciación externa detectables aún en la población a finales del siglo VI terminarían por ser imperceptibles, o incluso por desaparecer definitivamente, a lo largo del siglo VII.

Si, por ejemplo, atendemos a los importantes datos proporcionados por la necrópolis de El Carpio de Tajo (provincia de Toledo), cuyos restos cabría situar en un arco cronológico que abarca desde finales del siglo V hasta las postrimerías del siglo siguiente, podremos constatar la progresiva identificación del núcleo poblacional del que proceden dichos restos con una comunidad integrada por elementos mixtos de raigambre tanto romana como visigoda. No puede ignorarse, sin embargo, que el grupo de población más numeroso fue el de los romanos que vivían en los viejos territorios bajo control imperial, tanto en la Galia como en *Hispania*. Aunque el cálculo del número total de habitantes romanos en la Península Ibérica establecido por los historiadores es, por su propia

Lex Visigothorum, III, 1, 1:

Antiqua. Ut tam Goto Romana, quam Romano Gotam matrimonio liceat sociari. *Sollicita cura in principem esse dinoscitur, cum pro futuris utilitatibus beneficia populo providentur; nec parum exultare debet libertas ingenita, cum fractas vires habuerit prisce legis abolita sententia, que incongrue dividere maluit personas in coniuges, quas dignitas conpares exequabit in genere. Ob hoc meliori proposito salubriter censentes, prisce legis remota sententia, hac in perpetuum valitura lege sanccimus: ut tam Gotus Romanam, quam etiam Gotam Romanus si coniugem habere voluerit, premissa petitione dignissimam, facultas eis nubendi subiaceat, liberumque sit libero liberam, quam voluerit, honesta coniunctione, consultum perquirendo, prosapie sollemniter consensu comite, percipere coniugem* (ed. K. Zeumer).

Antigua. *Que sea lícito que un godo se case con una romana, igual que una romana con un godo.* La atención del príncipe muestra que es diligente cuando se preocupa del bien de los pueblos de cara a las necesidades futuras; y la libertad connatural ha de alegrarse no poco, dado que la sanción de la ley antigua que ahora derogamos ve interrumpido su vigor; esta sanción pretendió incongruentemente separar el matrimonio de personas que son iguales en dignidad y en linaje. Por eso, pensando saludablemente con mejor juicio, decretamos que, anulando la sentencia de la ley antigua, valga para siempre esta ley: que tanto si un godo quiere casarse con una romana como si una romana quiere casarse con un godo, una vez hecha la petición solemne, tenga la libertad de hacerlo, y que un hombre libre pueda casarse con la mujer libre que quiera, en honesta unión, pidiendo consejo y contando con el consentimiento solemne de los padres (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

naturaleza aproximativa, oscilante, parece que las estimaciones más realistas se sitúan entre los ocho y los doce millones. La mayor densidad de población de origen romano se localizaría, lógicamente, en las provincias hispanas que gozaron de una «romanización» más intensa. La pervivencia de las grandes familias hispanorromanas aparece reflejada en el mantenimiento de términos como *senatores* u *honorati* en la legislación visigoda, vocablos con los que ahora se designaba a los consejeros de las ciudades en el Breviario alariciano. Sin duda, los señores pertenecientes a estas grandes familias de ascendencia romana, repartidas por todas las provincias hispanas pero especialmente asentadas en la Bética, se habían convertido en poderosos terratenientes. Tras unos primeros momentos de tensión y cierto enfrentamiento, como consecuencia del establecimiento de los godos en la Península Ibérica, esta aristocracia provincial romana fue adaptándose a la nueva situación hasta lograr una provechosa convivencia con la nobleza recién llegada. De hecho, podemos descubrir, ya claramente en la segunda mitad del siglo VI, la presencia de algunos romanos preeminentes asumiendo destacados cargos gubernamentales e incluso militares. Algunos de ellos conseguirían el acceso a importantes puestos dentro de la corte visigoda. Conocemos, por ejemplo, el caso de Claudio, quien, a pesar de ser romano, fue nombrado por Recaredo *dux* de la Lusitania y dirigió con éxito al ejército visigodo en operaciones militares de cierta envergadura.

La población visigoda en *Hispania* representaba un porcentaje muchísimo más bajo en comparación con la romana. Aunque las cifras varían dependiendo de los índices utilizados por los investigadores, parece que el número total de visigodos podría situarse entre 100.000 y 200.000 individuos. Si tenemos presente la distribución y densidad de los cementerios conocidos y excavados en la Península Ibérica, se podría afirmar que el primer asentamiento visigodo se circunscribió sobre todo al área central de la Meseta castellana. Sin embargo, no pueden tampoco ignorarse otros lugares de enterramiento de características similares que, a pesar de su menor concentración, han sido atestiguados en otras regiones hispanas, especialmente en la Bética (como Brácana y Marugán, ambas en la provincia de Granada). Ciertamente, el hallazgo de estas necrópolis podría ponerse en relación con la presencia de importantes contingentes militares, normalmente acompañados por población civil, que desde mediados del siglo VI fueron destinados a permanecer en la amplia zona fronteriza con los dominios bizantinos y quizás también en aquellos lugares en que resultaba más difícil imponer el control visigodo frente a la resistencia de las aristocracias locales.

La distribución de la mayor parte de la población visigoda en torno al centro peninsular y a la Meseta septentrional debe ponerse en relación sobre

► Iglesia de Santa María de Quintanilla de las Viñas (Burgos). Capitel cimacio e inscripción de Flámola. Fotografía Oronoz en A. Barbero de Aguilera y M.ª I. Loring García, 1988, p. 509. Imagen solar con leyenda *S-OL,* bordeada por una inscripción votiva: *+OC EXIGVVM EXIGVA OFF DO FLAMMOLA VOTUM* («La humilde dama Flámola ofrece este pequeño presente como un voto al Señor»).

todo con el proceso inicial de acomodación del pueblo godo a las estructuras romanas preexistentes en estas zonas y, posteriormente, a su conversión al catolicismo. Esta integración puede atestiguarse arqueológicamente en las inhumaciones por el abandono progresivo de la vestimenta propiamente goda y la paulatina adaptación a una nueva indumentaria, que se acompañaba de otros diferentes objetos de adorno personal.

Es innegable que en un principio hubo profundos elementos de diferenciación entre hispanorromanos y visigodos. A pesar de las pervivencias paganas y de la presencia, especialmente en las regiones occidentales, de grupos heréticos como los priscilianistas, cuando los godos llegaron a la Península Ibérica se encontraron con una inmensa mayoría de población hispana de confesión católica. Salvo los suevos, que en un principio eran paganos y poco después católicos, los otros pueblos «bárbaros» que se habían asentado en el interior de los territorios imperiales habían abrazado el cristianismo de confesión arriana, que defendía la unicidad de Dios negando la igualdad en la naturaleza de las tres personas de la Trinidad al suponer que el Hijo había sido creado por el Padre desde toda la eternidad y que el Espíritu Santo no procedía de ambos. La confrontación religiosa era, pues, inevitable. A pesar de que Leovigildo impulsó un acercamiento de posiciones rebajando los principios que conformaban la doctrina arriana en pos de la unidad territorial del reino, el entendimiento no fue posible. Hubo casos, sin embargo, en que miembros de ambas confesiones cambiaron de creencia, bien por convicción o, más bien, por conveniencia. Los

godos Masona (posteriormente obispo de Mérida) y Juan de Bíclaro (luego obispo de Gerona) no dudaron en abrazar el catolicismo, mientras que Vicente de Zaragoza se pasó al arrianismo. Con la conversión oficial al credo católico a partir del reinado de Recaredo, el factor religioso dejó de ser un elemento de confrontación en la sociedad visigoda, a pesar de que pudieran surgir ciertos rebrotes en tiempos de Witerico o en algunos nobles sediciosos que acudieron al argumento de la defensa del arrianismo como forma artificial de reforzar sus intentos de rebelión.

No puede tampoco negarse que la llegada a la Península Ibérica del pueblo visigodo ocasionó una profunda desestabilización de las estructuras de la propiedad, notablemente perceptible en el ámbito rural. Dentro del marco jurídico establecido en los *foedera*, las autoridades romanas consintieron el reparto de tierras entre la nobleza goda y los grandes propietarios hispanorromanos a partir del modelo de las *sortes gothicae* y las *tertiae* romanas (al parecer, dicho reparto de tierras no afectó a las pequeñas propiedades). Según aparece especificado en una ley *antiqua* (*Lex Visig.*, X, 1, 8), a los godos les fueron otorgados dos tercios de las tierras, en tanto que los romanos conservarían en su poder el otro tercio restante. Evidentemente, de este reparto sólo se beneficiaría la aristocracia visigoda, siendo excluido del mismo el resto del pueblo. En el contrato de hospitalidad (*hospitalitas*) establecido, los visigodos fueron considerados *hospites* libres de toda carga tributaria, una situación que se mantendrá inalterable al menos hasta la celebración del Concilio III de Toledo (589), momento a partir del cual la exención del pago de impuestos se restringirá extraordina-

Lex Visigothorum, X, 1, 8:

Antiqua. De divisione terrarum facta inter Gotum adque Romanum.

Divisio inter Gotum et Romanum facta de portione terrarum sive silvarum nulla ratione turbetur, si tamen probatur celebrata divisio, ne de duabus partibus Goti aliquid sibi Romanus presumat aut vindicet, aut de tertia Romani Gotus sibi aliquid audeat usurpare aut vindicare, nisi quod a nostra forsitan ei fuerit largitate donatum. Sed quod a parentibus vel a vicinis divisum est, posteritas inmutare non temtet (ed. K. Zeumer).

Antigua. *De la partición de tierra hecha entre godos y romanos.*

La partición de las porciones de tierras o de bosques hecha entre godos y romanos, que no se cuestione por ningún motivo, si asimismo se demuestra que la partición fue formalizada, y que el romano no se atribuya ni reclame nada de las dos terceras partes del godo ni el godo pretenda usurpar ni reclamar nada de la tercera parte del romano, salvo que quizá le haya sido concedida por nuestra generosidad. Pero aquello que fue repartido por los padres y los vecinos, que la posteridad no lo intente cambiar (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

riamente. El término *consors*, que aparece en la documentación de la época, sugiere que hubo también algunas tierras y bosques compartidos que se cultivaban o utilizaban de manera conjunta. En todo caso, con el tiempo, se constata la movilidad de la propiedad en función de las herencias y, sobre todo, de la venta de tierras o de una parte de las mismas. Así, por ejemplo, en una pizarra procedente de Diego Álvaro, en la provincia de Ávila (pizarra n.º 40), un tal

► Pizarra incisa visigoda n.º 121 procedente de Galinduste (Salamanca). Documento de venta. Mes de enero del año 593. Museo de Salamanca (Inv. 1986/36/3).

– – – – – –
[---]+ + +[---]
[+ + +[--]
[---] *signum* (*signum*) *cruc*[*is?*] *factum* [---]
[---] *sig*(*num*) (*signum*) *Prouidentis testis* [---]
[---] *sig*(*num*) (*signum*) *Potiti t*(*estis*) *factu*[*m*---]
[---] *uinditionis su*[*b die ?* ---]
[---] *ianuarias regn*[*i*---]
[*glorio*]*sissimi Rec*[*caredi regis*]
[*era*] *DCXXXI c*[---]
(*signum*) *ego*[---]
– – – – – –

[---] signo (*signo*) de la cruz, hecho [por?], signo (*signo*) de Providencio, testigo, [---], signo (*signo*) de Potito testigo. Hecho [este documento/acuerdo] de venta el día [---] de enero del [felizmente] reinado de [nuestro señor] gloriosísimo, el rey Recaredo, en la era de 631 (= año 593), c[---], (*signo*) yo [suscribo?].

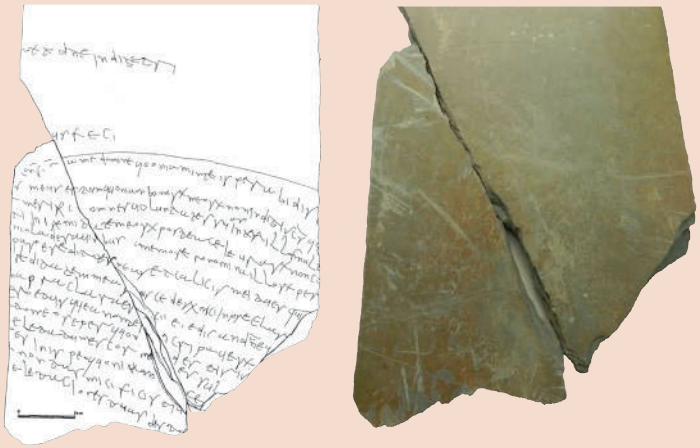
Fuente: *I. Velázquez, Las pizarras visigodas. Entre el latín y su disgregación (la lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII),* Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua/Real Academia Española (Col. Beltenebros 8), Salamanca, 2004, pp. 406-408.

Gregorio decide vender a su sobrino Desiderio parte de una tierra, utilizando intencionadamente la misma expresión (*portione de terra*) presente en la ley anteriormente citada.

La lengua latina, sin embargo, no supuso ningún impedimento para la fusión de poblaciones en el reino visigodo. Después de tanto tiempo viviendo en estrecha relación con los romanos, al menos desde la época de sus primeros avances sobre las fronteras danubianas y tras su posterior asentamiento en la *Gallia*, los godos que llegaron a *Hispania* probablemente apenas conservaban unas pocas palabras de su lengua original. De hecho, su nivel de aculturación romana era ya muy acusado en el momento en que se produjo la redacción latina del Código de Eurico. En este sentido, la lengua constituyó un instrumento de aproximación y asimilación que favoreció extraordinariamente la convivencia entre romanos y visigodos.

Entre las gentes que habitaban el reino de los godos hubo un componente minoritario de población oriental compuesta fundamentalmente por individuos y familias de origen sirio y griego. Estas comunidades vivían sobre todo en centros urbanos con puerto marítimo o fluvial que posibilitara la actividad comercial internacional a la que mayoritariamente se dedicaban. Por sus manos pasaban las suntuosas mercancías (sedas, lino, marfiles, papiros, algodón, vidrios, púrpura, especias, etc.) procedentes del Oriente mediterráneo y del norte de África destinadas a satisfacer la constante demanda de la corte real y de los miembros de la aristocracia y altas jerarquías eclesiásticas del reino. Ciudades de la Bética como *Hispalis*, *Astigi* (Écija) o *Corduba*, favorecidas por el intenso tráfico fluvial del Guadalquivir, contaban con prósperas comunidades de orientales. Aparte de las evidencias epigráficas, existe también documentación escrita sobre su presencia habitual en el reino visigodo. Sabemos, por ejemplo, que a *Emerita Augusta* (Mérida) llegaban bienes y productos suntuarios que eran comercializados por *negotiatores* orientales. Según testimonian las *Vitas sanctorum patrum Emeritensium*, ante el obispo Paulo (él también de origen griego), se presentó un grupo de mercaderes procedentes de su mismo país que traían consigo a un muchacho de nombre Fidel, que resultó ser su sobrino y que posteriormente le sucedería en la sede episcopal. Llama la atención, a su vez, que durante el período de exilio a que fue condenado Masona, ocupó su lugar un tal Nepotis, nombre de origen egipcio.

Podemos verificar, además, que en determinados momentos el reino visigodo recibía flujos de población africana, incluso en la época en que aquella región se encontraba bajo el dominio bizantino. Como consecuencia del paulatino aumento de la presión musulmana en el norte de África,



▶ Pizarra incisa visigoda n.º 29 con la plegaria del Salmo 15 (¿ejercicio de escuela?). Navahombela (Salamanca). Siglos VI-VII. Museo de Salamanca (Inv. 1983/011-0). Fotografía del autor.

[---]*at te* D(*omi*)*ne indiget r i* (*uac.*)
[---]*us feci di* (*uac.*)

Cons[*e*]*r*[*u*]*a me Domine quoniam in te isperabi. Disi* [*Domino*]
[*Deu*]*s meus es tu*{*m*}*, quoniam bonor(um) meor(um) non indigi. S*(*an*)*c*(*ti*)*s qui* [*in terra sunt*]
[*eiu*]*s, merific*[*abit*] *omnes uoluntates su' as' inter illos. Mult*[*iplicatae*] [*sun*]*t i*[*n*]*in ifimitatem eor*(*um*) *pos te aceleurar*(*unt*)*. Non co*[*ngregabo conuen*]-
ticula de sauin[*i*]*bus* [*ne*]*c memor ero nomina illor*(*um*) *per* [*labia mea*] [*Dominus*] *pa*<*r*>*s ereditates meas et calicis mei: tu es qui* [*restituisti mici*]
[*e*]*reditatem mea. F*[*u*]*nis ceder*(*unt*) *mici in preclar*[*is etenim ereditas*]
[*m*]*ea praclara es*[*t m*]*ici. B*[*e*][*n*]*edican D*(*omi*)*ne qu*[*i mici tribuit intellectum*]
[*insup*]*er et usque a nonte*[*m i*]*ncripauer*(*unt*) [*me renes mei. Prouidebam Dominum*]
[*in conspe*]*cto meo se*<*m*>*per, quon*[*iam a*] *destiris* [*est mici, ne commouear. Propter*]
[*hoc d*]*eletatum es cor me*[*um et*] *essul*[*tabit lingua mea; insuper et caro mea*]
[*requies*]*ces in ispe. Quoniam no*[*n de*]*re*[*linques animam meam in infer*]-
[*nu*]*m. No*{*n*}*tas mici ficisti u*[*ias uitae; adimplebis me laetitia cum*]
[*uultu tuo*] *deletacio*[*n*]*es tuas destr*[*a usque in finem*].

[---]A ti Señor, priva a *ri*[---], [---]*us* hice *di*[---].
Guárdame Señor, pues en ti he confiado. Dije al Señor: «mi Señor eres tú, pues no me privas de mis bienes». A los santos que están en la tierra, «glorificaré todas su voluntades entre ellos». Se multiplican sus dolores de aquellos que se afanan corriendo tras de ti. No convocaré la reunión de su sangre ni rememoraré sus nombres con mis labios. El Señor es la parte de mi heredad y mi cáliz; tú eres quien me has restituido mi heredad. Las cuerdas han caído para mí en hermosos parajes, es en verdad para mí hermosa mi heredad. Bendeciré al Señor, que me ha otorgado intelecto, incluso hasta en la noche mis riñones me han advertido. Pongo siempre al Señor ante mi vista; porque está a mi diestra, no me moveré. Por eso se deleita mi corazón y se goza y hasta mi carne descansa en la esperanza. Pues no abandonarás mi alma al seol <ni permitirás que tu fiel vea la corrupción>. Tú me has enseñado los senderos de la vida, me colmará de alegría con tu rostro, tus delicias a tu diestra hasta el fin.

Fuente: I. Velázquez, *Las pizarras visigodas. Entre el latín y su disgregación (la lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII),* Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua/Real Academia Española (Col. Beltenebros 8), Salamanca, 2004, pp. 191-201.

tales flujos parecen haberse intensificado especialmente a partir de mediados del siglo VII. Desconocemos en concreto los lugares de establecimiento de los recién llegados bajo estas circunstancias, pero es probable que la mayoría de ellos se instalase en los núcleos urbanos donde la pluralidad de los grupos étnicos era más acusada. Nuestras fuentes mencionan de forma directa al menos dos casos. En las *Vidas de los santos padres de Mérida* aparece citado un tal *Nanctus*, que viaja desde África a Lusitania y termina presentándose en la basílica de Santa Eulalia. Por su parte, Ildefonso de Toledo hace referencia a un abad africano llamado Donato que decidió trasladarse a la Península Ibérica en compañía de todos los monjes de su comunidad (*De viris illustribus*, 3).

Aunque tradicionalmente se ha situado a los judíos entre las poblaciones orientales que se dedicaban casi en exclusiva a la actividad comercial, su arraigo en *Hispania* desde época inmemorial y su perfecta adaptación a las costumbres y comportamientos propios de la sociedad tardorromana, habían favorecido la diversificación de sus ocupaciones y, sobre todo, su condición de miembros de una sociedad que, salvo por sus peculiares creencias religiosas, en nada se diferenciaban del resto de la comunidad ciudadana en la que se encontraban integrados. A pesar de ello, fueron objeto de discriminación y persecución constante a lo largo de toda la época visigoda. Su presencia habitual, e incluso obsesiva, en las fuentes coetáneas, así como las drásticas medidas que en vano fueron tomadas contra ellos, merecerán una atención especial en capítulo aparte.

Ildefonso de Toledo, *De viris illustribus,* 3:

Donatus et professione et opere monachus cuiusdam eremitae fertur in Africa extitisse discipulus. Hic uiolentias barbararum gentium imminere conspiciens atque ouilis dissipationem et gregis monachorum pericula pertimescens, ferme cum septuaginta monachis copiosisque librorum codicibus nauali uehiculo in Hispaniam commeauit. Cui ab inlustri religiosaque femina Minicea subsidiis ac rerum opibus ministratis, Seruitanum monasterium uisus est construxisse. Iste prior in Hispaniam monasticae obserruantiae usum regulamque dicitur aduexisse [...] (ed. C. Codoñer).

Donato, monje por vocación y dedicación, se dice que fue discípulo en África de un eremita. Él, dándose cuenta de que amenazaba la violencia de los pueblos bárbaros, y sintiendo un fuerte temor ante la dispersión de sus ovejas y los peligros de la grey de sus monjes, se trasladó a *Hispania* por vía marítima, con unos setenta monjes y abundantes códices literarios. Después de proporcionarle recursos y ayuda una mujer: Minicea, de buena familia y muy devota, parece que construyó el monasterio Servitano. Se dice que él fue el primero que trajo a *Hispania* la costumbre de aplicar una regla [...] (trad. C. Codoñer).

Las relaciones de patrocinio en la sociedad visigoda

La primera diferenciación jurídica del individuo en la sociedad romana dependía de su condición de persona libre o esclava. Aun sin afirmar tajantemente que dicha distinción comenzó a ser irrelevante en el mundo tardoantiguo y, especialmente, en la *Hispania* visigoda, resulta revelador constatar que el desarrollo de las relaciones de dependencia personal dentro del contexto de las formas de explotación de las grandes propiedades de tierra incidió de manera decisiva en las propias categorías sociales. Aunque la antigua figura del *cliens* (cliente, persona protegida) estaba unida a su patrono —persona de condición social elevada perteneciente al grupo de los *honestiores*— por un vínculo personal de fidelidad y dependencia, ésta no comportaba necesariamente una relación de subordinación contractual que conllevase una sumisión inamovible de carácter jurídico. Sin embargo, ya en época tardoimperial comenzó a gestarse el proceso de identificación de la figura del *dominus*, es decir, del propietario que ejercía sobre sus dependientes (normalmente colonos o aparceros de condición libre) un férreo control económico, con la del poderoso *patronus* que se asociaba a la protección personal de las comunidades campesinas, e incluso de los habitantes de ciudades enteras. Empezó a ser habitual que pequeños campesinos libres entregasen sus tierras a los grandes señores y suscribiesen con ellos un compromiso de subordinación directa a cambio de seguridad. El colono de época tardorromana, figura esencialmente de carácter fiscal, mantenía una relación básicamente contractual con el propietario de la tierra. El sujeto que, en lo sucesivo, se sometía además a la protección del gran propietario a través de un vínculo de dependencia personal convertía en la práctica a su *dominus* (señor) en su *patronus* (patrono), perpetuando dicha sumisión a través de lazos de carácter hereditario.

Las relaciones de patrocinio serán ya reconocidas por el rey Eurico en su código legal. Algunas de sus normas insisten especialmente en la condición hereditaria de la unión establecida entre los dependientes y sus *patroni*, así como en las obligaciones y prestaciones personales a las que aquéllos estaban sujetos siempre en beneficio de estos últimos. Según el legislador, el hombre libre que rompiese su relación con el patrono debía devolverle lo que éste le hubiese entregado más la mitad de las ganancias obtenidas durante el tiempo que duró el vínculo (*CE*, 310). A medida que, a lo largo del siglo VI, la aristocracia fue afianzando su poder e influencia en la corte real, la legislación del reino toledano fue reforzando aun más estas relaciones de patrocinio. Además de incorporar las prescripciones de Eurico, se perfeccionó el sistema a través de unas leyes (*Lex Visig.*, V, 3, 3-4), redactadas probablemente en tiempos de

Leovigildo, que estipulaban la obligación del nuevo patrono de entregar tierras que trabajar a los encomendados que procedían de otro vínculo de patrocinio que se hubiese roto.

Aunque la división básica entre personas libres y no libres no llegó a anularse jurídicamente, la categoría social de dependientes o encomendados surgida de las relaciones de patrocinio desdibujó de alguna forma los antiguos límites que servían para definir el *status* de libertad. En consecuencia, el patrocinio tampoco cancelaría la importancia que, desde hacía mucho tiempo, había adquirido la figura del liberto dentro del sistema tardoantiguo de sumisión económica, pero ahora se asociaría a su condición un compromiso firme de fidelidad personal. Ampliamente presentes en las fuentes visigodas, los libertos mantuvieron una relación de dependencia con su antiguo dueño equiparable a la que tenía un hombre libre que se encontrase bajo la encomienda de un patrono. De hecho, si abandonaban su tutela, estarían sometidos a las mismas normas que decretaban la devolución de los bienes entregados a la persona dependiente por el legítimo propietario en el momento de asumirse la relación de patrocinio, más la mitad de los beneficios obtenidos durante todo el período que hubiera durado dicha relación. En los momentos finales del reino, una ley de Egica y Witiza (*Lex Visig.*, V, 7, 20) estableció incluso la prohibición, tanto a los libertos como a sus hijos y descendientes, de abandonar a sus antiguos dueños y herederos, con el fin de que el patrocinio se transformase en una relación de sumisión a perpetuidad y dejase de ser un compromiso que afectara teóricamente sólo a la primera generación que lo había suscrito. El eventual quebranto de la norma supondría la vuelta inmediata del liberto a la condición servil.

La Iglesia no fue ajena a este sistema de relaciones socioeconómicas que imperaba en el mundo visigodo. De hecho, la estructura de subordinación personal e institucional fue reproducida en los vínculos jerárquicos establecidos entre los diferentes miembros del clero. De igual forma que la «sacramentalidad del orden» comportaba una gradación en la autoridad eclesiástica, en cuya

Lex Visigothorum, V, 3, 4:

ANTIQUA. De rebus in patrocinio acceptis et conquisitis.
Ita ut supra premissum est, quicumque patronum suum reliquerit et ad alium se forte contulerit, ille, cui se commendaverit, det ei terram; nam patronus, quem reliquerit, et terram et que ei dedit obtineat (ed. K. Zeumer).

ANTIGUA. *De los bienes recibidos o adquiridos bajo patrocinio.*
Tal como se ha avanzado más arriba, cuando alguien dejare a su patrono y se encomendare a otro, aquél a quien se encomiende, que le dé tierras, ya que el patrono que abandonó ha de recuperar la tierra y las cosas que le donó (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

cúspide se situaba la figura del obispo, al que se subordinaban todos los clérigos de su diócesis (Isidoro de Sevilla, *De ecclesiasticis officiis*, II), también las iglesias y los monasterios mantenían sometidos con férreos vínculos de fidelidad a sus dependientes, ya fuesen éstos de condición libre, liberta o servil. Ya que por su propia definición jurídica los *servi* o *mancipia* estaban sujetos de manera perpetua a estas instituciones religiosas, las autoridades eclesiásticas no dudaron en aprovechar las normas civiles relativas al patrocinio de los libertos con sus antiguos señores para que la propia institución eclesiástica, convertida ahora virtualmente en *dominus et patronus* de existencia eterna, pudiese sujetar perpetuamente a sus libertos por medio de un vínculo idéntico. La Iglesia trató de impedir en todo momento que éstos se encomendasen a otros señores o que escapasen a su control a través del matrimonio con una persona libre; en cambio, aceptó

Lex Visigothorum, V, 7, 20:

Flavius gloriosus Egica rex. Flavius Egica et Vitiza reges.
De transgressionibus libertorum.
Sepe vidimus multosque cognovimus libertos relinquentes manumissores suos, quos et dominos esee testamur; set quia voluptuosa voluntate, dum laxato freno inspiciunt servituti, equales se dominis suis vel eorum successoribus esse adtendunt, quod et manumissores se adfirmant. Quod nos modo et debita veneratione et salubri ordinatione censemus, ut quicumque libertus seu liberta vel filii libertorum —ita valitura lege iubemus— si manumissoribus suis sive etiam filiis prolibusque vel nepotibus eorum, vel qui ex nepotibus fuerint geniti, inobedientes extiterint aut quocumque tempore de eorum patrocinio quacumque subtilitate aut ingenio vel argumento fraudis vel leviter de eorum patrocinio se auferre voluerint, tunc in tempore transgressionis eorum careant libertatem. Filii tamen, qui ex eodem liberto fuerint geniti transgredientem predicte constitutionis terminum, superiori lege tradendi sunt perenniter servituri (ed. K. Zeumer).

Flavio Egica glorioso rey. Los reyes Flavio Egica y Witiza.
De las transgresiones de los libertos.
A menudo hemos visto y conocido a muchos libertos que abandonaban a los que los manumitieron, los cuales afirman que son también sus amos; pero, por una voluntad voluptuosa, cuando ven relajado el freno de la servidumbre, se consideran iguales a sus amos o a sus sucesores y hasta afirman que pueden manumitir. Por eso ahora nosotros, con la debida reverencia y con una disposición provechosa, ordenamos que cualquier liberto o liberta, o los hijos de los libertos —así lo ordenamos por una ley que ha de prevalecer—, si se mostraren desobedientes hacia los que los manumitieron, o hacia sus hijos, o sus descendientes, o sus nietos, o los que hayan nacido de sus nietos, o si en cualquier momento quisieren sustraerse a su patrocinio con cualquier sutileza, engaño o pretexto fraudulento, o por ligereza, en el mismo momento de su trasgresión se vean privados de su libertad. Por otra parte, los hijos que hayan nacido de este liberto que transgredieren los términos de esta constitución, de acuerdo con la ley anterior, han de ser sometidos para siempre a servidumbre (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

siempre que los liberados por otros se incorporasen a las filas de sus patrocinados, de tal forma que el número de sus dependientes nunca dejó de incrementarse a lo largo de todo el reino visigodo. De hecho, los diversos concilios celebrados durante el siglo VII fueron mejorando los mecanismos de sujeción a la institución de los libertos y sus descendientes hasta llegar a obligarlos a prestar *obsequium* y *obedientia* al obispo a través de una *professio* que, eventualmente, debían renovar en el plazo de un año ante su sucesor en la silla episcopal bajo la amenaza de la pérdida de su libertad en caso de incumplimiento. Así pues, el vínculo, que inicialmente tenía sobre todo un carácter económico, adquirió la categoría de compromiso personal. La relación que mantenían los clérigos de cada diócesis con su obispo era de la misma naturaleza. Ninguno de ellos podía tener otro patrono que no fuese la Iglesia. En este sentido, cualquiera que deseara aspirar al sacerdocio debía desligarse previamente de todo nexo ajeno a la misma. Una vez ordenado, el clérigo era protegido por el obispo de la misma forma que el patrono amparaba a sus encomendados. Según se desprende de los textos conciliares, la entrega de una iglesia rural al cuidado de un sacerdote equivalía a la concesión de un predio a un dependiente por parte de su señor. Al igual que los miembros del clero debían respetar, siguiendo una jerarquía, la autoridad que sobre ellos ejercían los ministros eclesiásticos de mayor rango, los sirvientes pertenecientes a cada iglesia se encontraban ligados a la misma por un compromiso de fidelidad y obediencia (*servitium*, *obsequium*, *fides*) idéntico al patrocinio regulado por la legislación civil. Estos *rustici* al servicio de la Iglesia constituían la *familia ecclesiae*.

Es bien sabido que el término *colonus* apenas aparece mencionado en las fuentes hispano-visigodas. Además de encontrarse citado en dos fórmulas notariales transmitidas dentro de la llamada colección de *Formulae Wisigothicae*, cuya primera redacción cabría situar en una época muy anterior (en torno al año 400), la palabra reaparece, vinculada esta vez al vocablo *servus* (*colonus vel servus*), en el testamento del monje Vicente de Huesca a mediados del siglo VI y, posteriormente, en el tercer canon del Concilio II de Sevilla (619). Sin embargo, el análisis del contexto en el que aparecen estas dos últimas y únicas referencias al «colonato» en época visigoda ha llevado a pensar con buen criterio que *colonus* fue usado como un arcaísmo y que, como tal, no respondía ya a la realidad del momento en que dichos textos fueron redactados. Considerada como una categoría legal y social, parece innegable que la figura del colono no sobrevivió a la época tardorromana. De hecho, su vínculo con la tierra se transformaría muy pronto en una relación personal con el propietario de la misma, lo que ocasionó *de facto* la equiparación de su situación a la servidumbre y la aproximación de su *status* jurídico al del propio *servus*.

Es evidente, pues, que los colonos no formaban parte de la mano de obra empleada en los grandes dominios de la *Hispania* visigoda, que fueron trabajados mayoritariamente por esclavos y libertos a cambio del pago de una renta o canon y de ciertas prestaciones personales. La omnipresencia de *servi* en la legislación visigoda evidencia el lugar central que ocupaban en la producción agraria. Muchos de ellos explotaban incluso sus propias unidades autónomas, como se dedude de la información proporcionada por el citado testamento de Vicente. Por ello, la creciente fuga de esclavos a medida que avanzaba el siglo VII preocupó especialmente a las autoridades, tanto civiles como eclesiásticas. A pesar de su carácter reiterativo, parece que las medidas legislativas adoptadas contra esta alarmante tendencia no fueron muy efectivas (el título I del libro IX del *Liber Iudiciorum* está dedicado en exclusiva al problema de los esclavos fugitivos). En una ley que Egica emitió en el año 702 (*Lex Visig.*, IX, 1, 21) se reconocía la gravedad del fenómeno con la significativa expresión de *increcens vitium* («vicio en aumento»). La huida de siervos se producía indistintamente de las tierras pertenecientes al fisco, a la Iglesia y, en general, a los grandes *possessores* del reino. Ahora bien, según se deduce de la mencionada ley de Egica, a veces la deserción de esclavos de sus tierras de origen fue propiciada, e incluso fomentada, por otros grandes propietarios con el afán de acoger a un mayor número de dependientes que trabajaran sus tierras, ignorando deliberadamente, tal y como hicieron también algunos obispos, estos hechos considerados tan perjudiciales para el bienestar del reino. No habría que olvidar que el mundo visigodo, aquejado de una debilidad demográfica casi congénita, sufrió siempre un enorme déficit de población campesina, que se convirtió en una de las principales causas de los problemas generados en el ámbito productivo, fiscal y militar. El bajo índice demográfico incidió en las precarias condiciones de vida de un campesinado sometido a todo tipo de gravámenes y a una indefensión generalizada en períodos de carestía que desembocaban normalmente en hambrunas y epidemias. De hecho, hubo momentos en que las malas cosechas obligaron a los *domini* a disminuir la presión ejercida sobre sus dependientes, y a los reyes a relajar las cargas tributarias, llegando incluso a condonar los pagos atrasados. En esos momentos se hizo notar extraordinariamente la labor de asistencia social ejercida por los obispos en sus diócesis. Esa misma caridad cristiana inspiró al Concilio XVII de Toledo (694) en su prescripción de no confiscar excepcionalmente los bienes de los judíos de la Narbonense debido a que aquella región había sufrido una gran mortandad provocada por la propagación de la peste inguinal.

Por otro lado, todo parece indicar que los libertos sustituyeron de alguna forma a los colonos de época tardoimperial. De hecho, alcanzaron un *status* legal claramente diferenciado en la legislación visigoda (*Lex Visig.*, VI, 4, 3; VIII, 4, 16),

Pilastra decorada con racimos de uvas procedente del *xenodochium*. Mérida. Segunda mitad del siglo VI. Museo Nacional de Arte Romano de Mérida (Colección visigoda). Fotografía del autor.

lo que, en todo caso, no impidió que a menudo se les relacionara directamente con los *servi*, tal y como se verifica en el canon sexto del Concilio III de Toledo, donde se les incluye dentro del grupo genérico de *servitus*. De hecho, los grandes propietarios trataron siempre de minimizar los escasos beneficios que proporcionaría la libertad identificando, a través de la coerción ejercida mediante el patrocinio, a los campesinos con los *servi* y obligando a los *ingenui ad servitium* (*Lex. Visig.*, V, 7, 7-8).

Lex Visigothorum, V, 7, 8:

ANTIQUA. Si ingenuus ad servitium repetatur, vel servus se liberum esse dicat.
Si quis ingenuum ad servitium addicere voluerit, ipse doceat, quo ordine ei servus advenerit; et si servus ingenuum se esse dixerit, et ipse simili modo ingenuitatis sue firmam ostendat probationem. Iudex vero eorum recipere testimonium debet; quos meliores adque pluriores esse viderit. Quod si muneris acceptione corruptus iniuste curvaberit innocentem, tam iudex quam petitor falsarii pena multentur (ed. K. Zeumer).

ANTIGUA. *Si un hombre libre es reclamado como siervo o si un siervo dice que es libre.*
Si alguien quisiere reclamar a un hombre libre como siervo, que demuestre por qué razón le ha llegado a obtenerlo como siervo; y si un siervo afirmare que es libre, también ha de presentar igualmente una prueba sólida de su libertad. Por otra parle, el juez ha de recibir el testimonio de las personas que considere mejores y suficientes en número. Y si, corrompido por recompensas recibidas, doblegare injustamente a un inocente, tanto el juez como el demandante sean castigados por falsarios (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

La indiscutible autoridad ejercida por el *dominus* o *patronus* sobre la población sometida a su patrocinio llegó incluso a anular todo tipo de responsabilidad penal de los dependientes que hubiesen actuado ilícitamente bajo el mandato de su señor. El vínculo existente y las obligaciones contraídas eran tan fuertes que el compromiso de fidelidad a partir del que se configuraba la relación de patrocinio se identificaba con la idea de *obedientia*, término éste que explicaba perfectamente el sistema de subordinación existente en la sociedad visigoda, un sistema que cancelaba la sanción punible para cualquier acción delictiva cometida por un *ingenuus* o *servus* que obrara bajo la orden expresa de su *dominus*.

Parece evidente, pues, que en el mundo visigodo se produce ya la adscripción vitalicia y hereditaria del campesinado a la tierra, lo que explicaría la permanencia de la mano de obra en la propiedad incluso aunque se registrara un cambio en la titularidad de la misma. Independientemente de su *status* jurídico, la principal obligación de los rústicos dependientes o encomendados por medio de una relación de patrocinio consistía en «servir» a su señor a través de la prestación de una serie de servicios de carácter económico y extraeconómico que implicaba la satisfacción de tributos y prestaciones personales. En función del grado de las condiciones desfavorables en que se encontraban muchos de estos dependientes, no era infrecuente que se produjeran huidas de *servi* hacia las tierras de otros propietarios, quizás con fama de ser más benévolos, o buscando el amparo de alguna congregación monástica. En todo caso, nos hallaríamos, sin duda, ante el «nexo de unión» entre la estructura resultante de las

Lex Visigothorum, VII, 1, 1:

Flavius gloriosus Reccessvindus rex.
Ut solus patronus vel dominus culpabiles habeantur, si eisdem iubentibus ingenuus vel servus inlicita operentur.
Hoc principaliter generali sanctione censetur, ut omnis ingenuus adque etiam libertus aut servus, si quodcumque inlicitum iubente patrono vel domino suo fecisse cognoscitur, ad omnem satisfactionem conpositionum patronus vel dominus obnoxii teneantur. Nam qui eius iussionibus obedientiam detulerunt, culpabiles haberi non poterunt, quare non suo excessu, sed maioris inperio id conmisisse probantur (ed. K. Zeumer).

Flavio Recesvinto, rey glorioso.
Que sólo el patrono o el amo sean considerados culpables si por orden suya un hombre libre o un siervo cometen cosas ilícitas.
Con una disposición general emanada del príncipe se ordena que, si se sabe que cualquier hombre libre, o también un liberto o un siervo hubiere cometido algo ilícito por orden del patrono o del amo, el amo y el patrono quedan obligados a toda la satisfacción de las compensaciones. En efecto, aquellos que hayan prestado obediencia a sus órdenes no podrán ser tenidos por culpables, ya que se demuestra que no lo cometieron por decisión suya sino por orden del superior (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

relaciones de dependencia establecidas a finales de la Antigüedad y el sistema feudal que definirá a la sociedad propiamente medieval.

La nobleza

En las fuentes visigodas se hace referencia con cierta frecuencia a la condición de noble o idónea de una persona (*ex nobilibus idoneisque personae*, según *Lex Visig.*, II, 1, 9) por oposición con el grupo de los *viliores*, *inferiores* o *humiliores*, clara reminiscencia de la distinción tardorromana entre *honestiores* y *humiliores*. La diferenciación entre *maiores* y *minores personae* entrañaba una clara discriminación social y comportaba una distinción jurídica esencial, ya que, en función de la adscripción de las personas a un grupo u otro, se les aplicaba en las causas judiciales un procedimiento determinado (con o sin torturas) así como, en caso de recibir una sentencia condenatoria, un castigo también diverso (indemnización monetaria, azotes, amputaciones, *decalvatio*, destierro, muerte en la hoguera o por decapitación, etc.). Los *domini* aparecían ensalzados en las leyes del *Liber Iudiciorum* con expresiones como *boni homines*; la condición de «persona poderosa» inherente a la categoría de *dominus* estaba caracterizada además por su *claritas generis* en total oposición con la *abiecta conditio* de sus dependientes. Por ello, era inconcebible que una persona de condición inferior pudiese «mezclarse» con la clase social a la que pertenecía su *patronus*. En este sentido, una ley de Recesvinto prohibía tajantemente que los libertos y su descendencia pudieran contraer matrimonio con la familia del manumisor o que se mostrasen insolentes con ella, porque para el legislador la libertad se pagaba con la lealtad y la nobleza se manchaba con la inferioridad social (*Lex. Visig.*, V, 7, 17).

No parece haber duda sobre la identificación de la expresión *ordo palatinus* con la aristocracia dominante. Aunque en un principio pudo haber existido una clara distinción entre la nobleza de origen godo y la que poseía ascendencia hispanorromana, a partir de finales del siglo VI las alianzas matrimoniales y la confluencia de intereses hicieron prácticamente inapreciable cualquier rastro de antiguas disimilitudes. En virtud de su *status* privilegiado, sus miembros formaban parte de la élite política y económica que se encontraba situada en los más altos peldaños de la sociedad visigoda. Muchos de ellos ocupaban importantes cargos y dignidades dentro del Oficio Palatino o eran descendientes de quienes alguna vez habían pertenecido a este órgano de gobierno tan cercano a la institución monárquica. Ahora bien, por una ley de Recesvinto (*Lex Visig.*, XII, 2, 15) sabemos que los *palatini* se subdividían, a su vez, en *primi* y *mediocres*, dependiendo de la categoría de su ascendencia nobiliaria, de la distinción de su linaje o de la preeminencia económica alcanzada por su familia. Una disposición legal

de su padre Chindasvinto (que sería reformada posteriormente por Ervigio) había establecido con claridad que la categoría superior de la sociedad hispanovisigoda estaba formada por los *primates palatii* y los *seniores gentis Gotorum* (*Lex Visig.*, III, 1, 5), es decir, por aquellos miembros no palatinos de la alta nobleza

Lex Visigothorum, VII, 1, 1:

Flavius gloriosus Reccessvindus rex.

Ne liberti vel progenies eorum cum posteritate patroni aut coniugia conectant aut eis insolentes existant.

Interdum vidimus excessum licentiamque servorum, et dolore coacti sumus ignominia dominorum. Quidam enim, a dominis suis libertate percepta, generationis progenie decurrente, adtemtant aut ipsi aut posteritas eorum cum progenie dominorum vel indecens copulare coniugium vel molestias inferre posteritati manumittentium. Sicque in adversum parte conversa, quia ingenita libertas gratie dono fit nobilia, ideo generosa nobilitas inferiori tactu fit turpis; adque inde claritas generis sordescit conmixtione abiecte conditionis, unde abdicata servitus adtollit titulos libertatis. Ut ergo et nature splendor ortus sui dignitatem non careat, et servitus sivimet reminiscens indebita et inconcessa non adpetat, bene iubetur, ut, si quorumlibet quicumque liberti sive ex eorum stirpe quandoque progeniti ex genere manumissorum vel ex his decurrente quamvis longa progenie coniugium presumserint adtemtare, aut manumissores vel eorum posteritatem ipsi vel eorum prosapies extra iusta negotia sua propter suas vel propter aliorum actiones convexaverint aut leserint eisque molestias sive damna concusserint vel aliquid adversus eos factione quacumque egisse visi fuerint, in eorum, quos molestaverint, evidenti servitute mox redeant [...] (ed. K. Zeumer).

Flavio Recesvinto, rey glorioso.

Que los libertos y sus hijos no se casen con los descendiente del patrono ni se muestren insolentes hacia ellos.

A menudo hemos visto los abusos y las licencias de los siervos y hemos quedado dolorosamente abrumados por los ultrajes de que son objeto los amos. En efecto, algunos, una vez obtenida de sus amos la libertad, en el decurso de la generación siguiente, intentan los mismos o bien sus hijos casarse indecorosamente con los hijos de los amos o bien ocasionar molestias a los descendientes que los manumitieron. Y así trastocan contrariamente las partes, porque la libertad sobrevenida se ennoblece con el don del favor, y la nobleza de linaje se rebaja con una unión inferior; y la dignidad de la estirpe se ensucia por un enlace de condición abyecta cuando la servidumbre abolida esgrime títulos de libertad. Por tanto, para que el esplendor de la naturaleza no se vea privada de la dignidad de su origen, y la servidumbre, haciendo memoria de sí misma, no ambicione aquello que no le es debido ni concedido, con razón ordenamos que, si cualquier liberto o un descendiente de su estirpe pretendiere casarse con un hijo de la familia de los que lo manumitieron o con un descendiente suyo, aunque hayan pasado muchas generaciones, o bien si él mismo o sus descendientes vejasen o maltratasen a los que le manumitieron o su posteridad con sus acciones o con las de otros, fuera de sus negocios justos, y les ocasionaren daños o molestias o actuaren en su contra con cualquier clase de comportamiento, que retornen inmediatamente a la servidumbre de aquéllos a quienes han perjudicado [...] (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

que poseían fortunas superiores a los diez mil sueldos de oro y que se identificarían con los *potentiores* o grandes propietarios de tierra del reino. Y no habría que olvidar tampoco que, dentro de esta clase dirigente y privilegiada, habría que situar igualmente a los integrantes de la alta jerarquía de la Iglesia.

Todos estos magnates, ya fuesen *primates*, *seniores* o *mediocres*, configurarían el grupo privilegiado más importante de los *domini vel patroni*. Por tanto, todos ellos tendrían bajo su autoridad y patrocinio a numerosos dependientes destinados al trabajo y explotación de sus extensas propiedades agrarias que, eventualmente, podían ser reclutados para formar parte de sus comitivas armadas. Ahora bien, los propios nobles y *potentiores* del reino tampoco escapaban al complejo sistema de interdependencias personales que caracterizaba al mundo visigodo. El rey exigía igualmente de ellos una promesa inquebrantable de fidelidad que se traducía en un vínculo de carácter político basado en el concepto de *fidelitas*. Considerado como el *dominus vel patronus* más importante del reino, el monarca establecía un nexo político con su entorno más inmediato a través de la concesión de cargos públicos y dignidades a los miembros más destacados de la *nobilitas*. De ahí que la ruptura de este vínculo por medio de la *infidelitas* supusiera la pérdida inmediata del cargo político o de la dignidad eclesiástica que habían sido otorgados en su día como compensación por el firme compromiso adquirido con el soberano.

b) Actividades económicas

El sector agropecuario

Al igual que sucedía en el mundo romano, las actividades económicas básicas en el reino visigodo fueron la agricultura y la ganadería. La inmensa mayoría de la población servil o semiservil, cuyos componentes eran calificados por las fuentes como *rustici*, se dedicaba a la producción en los grandes dominios de los *possessores*, tanto laicos como eclesiásticos, conforme al sistema de patrocinio imperante en la sociedad visigoda.

Del ya mencionado texto de Vicente de Huesca se deduce que uno de los procedimientos por los que iglesias y monasterios se convirtieron en grandes propietarios de tierras fue la acumulación de donaciones y que la gran propiedad tuvo en general un carácter disperso, es decir, que obedecía a un esquema descentralizado de las unidades agrícolas. Sin duda, una parte de la finca sería directamente administrada por el *dominus*, especialmente aquella que se encontraba estrechamente vinculada a su residencia central, la *villa* o *castellum*, y que era trabajada por la *familia servorum* bajo la supervisión de un *vilicus* o *actor*. El resto de sus posesiones, dispersas por diversos territorios, eran explotadas por

servi y libertos dependientes que pagaban una renta y prestaban diversos servicios personales al propietario o *patronus*. Era habitual que, debido a la proximidad de muchas de estas propiedades, surgieran asentamientos campesinos que, dependiendo de sus propias características, recibían en las fuentes los nombres de *civitates*, *castella*, *vici* e incluso *villae* (*Lex Visig.*, III, 4, 17 y IX, 1, 21). En las pizarras de la Meseta central aparece también el término *locum* como sinónimo de *villa* en su acepción de «aldea». Las grandes propiedades eclesiásticas respondían a un esquema organizativo y funcional muy semejante al de los dominios de los *possessores* laicos. De igual forma que sucedía con la residencia o *villa* del *dominus*, el monasterio constituiría la parte central de la explotación, mientras que en su entorno inmediato se situarían las extensiones fundiarias, igualmente trabajadas por *servi*, de las cuales se obtendrían los productos agropecuarios necesarios para su abastecimiento. De sus dominios más alejados, también dispersos por diferentes territorios, conseguirían además importantes rentas que contribuirían al sostenimiento de la propia estructura monacal, así como de las diversas formas de asistencia social vinculadas a la caridad cristiana.

La explotación de estas tierras pudo dedicarse prácticamente a los mismos productos que en época tardorromana, es decir, cereal, vid y olivo. Por las fuentes escritas y los documentos sobre pizarras sabemos que el trigo fue el cultivo más ampliamente extendido y, por tanto, constituyó la base alimenticia de la mayoría de la población visigoda. La cebada y la escanda también eran frecuentes. Gracias a la correspondencia conservada por Teodorico el Grande con sus gobernadores de *Hispania* podemos constatar la importancia que tenía a comienzos del siglo VI la producción de cereales, parte de la cual, sin duda excedentaria, estaba destinada al aprovisionamiento de la ciudad de Roma. El rey ostrogodo se quejaba, no obstante, de que en ocasiones el trigo fuese desviado para su comercio al norte de África. En las regiones meridionales y de clima marcadamente mediterráneo la siembra del cereal se alternaba con el cultivo de la vid y el olivo. Si atendemos al contenido del texto que fijaba los términos del pacto firmado por Teodomiro con los musulmanes en el año 713, podremos detectar la presencia de estos productos tradicionales en los pagos estipulados en especie: aparte del dinar anual, cada cristiano libre debía satisfacer cuatro modios de trigo y cuatro de cebada, cuatro cántaros de mosto y cuatro de vinagre, además de dos cántaros de miel y otros dos de aceite. Isidoro de Sevilla alude con frecuencia a los diferentes tipos de aceite en función de las múltiples variedades de aceitunas que eran producidos en la *Baetica*: las olivas negras daban un aceite común, las verdes no maduradas originaban uno de tono verdoso muy apreciado y, por último, de las aceitunas blancas se extraía el zumo que daba lugar al denominado aceite hispano de extrema calidad. Una ley

antiqua testimonia la enorme importancia concedida al olivo al establecer una compensación por su destrucción ampliamente superior a la de cualquier otro árbol, ya fuese éste frutal o glandífero (*Lex Visig.*, VIII, 3, 1, *antiqua emendata*).

A su vez, de los textos de la época podemos deducir que el cultivo de la vid estuvo también muy extendido. La legislación visigoda presta cierta atención a las viñas, asociadas generalmente a las tierras de labor. Ambas aparecen mencionadas en el edicto de remisión de tributos de Ervigio, donde se ordenaba restituir las que hubiesen sido requisadas por el impago de los tributos posteriormente condonados (edicto recogido al final de las actas del Concilio XIII de Toledo del año 683). Las pizarras de la Meseta castellana testimonian también el cultivo de fresas, así como la producción de sidra que, al parecer, formaba parte de la dieta de temporada propia de la población campesina.

Las fuentes escritas y los datos proporcionados por la arqueología documentan, a su vez, la existencia de regadíos artificiales que propiciaba el cultivo de árboles frutales y de productos frescos procedentes de las numerosas huertas que se localizaban en la zona levantina de la Cartaginense. En este sentido, Recesvinto legisló para impedir que se robara agua de acequias ajenas, estableciendo diferentes multas y castigos corporales según el caudal desviado fraudulentamente (*Lex Visig.*, VIII, 4, 31). Los cursos de agua, muchos de ellos controlados mediante presas, también fueron aprovechados para la instalación de molinos hidráulicos empleados en la molienda del grano. Las leyes visigodas reflejan el aprecio que se tenía por estos ingenios mecánicos y, naturalmente, protegían su conservación exigiendo, en caso de deterioro, daño o rotura, su inmediata reparación (*Lex Visig.*, VII, 2, 12; VIII, 4, 30).

La actividad en el sector ganadero estuvo favorecida por la existencia de grandes pastizales. La documentación registrada en las pizarras visigodas revela

Lex Visigothorum, VIII, 3, 1:

ANTIQUA EMENDATA. De conpositione arborum incisarum.
Si quis inscio domino alienam arborem inciderit: si pomifera est, det solidos III; si oliva, det solidos V; si glandifera maior est, duos solidos det; si minor, det solidum unum; si vero alterius generis sunt et maiores adque prolixiores sunt, binos solidos reddat, quia, licet non habeat fructum, ad multa tamen conmoda utilitatis preparant usum [...] (ed. K. Zeumer).

ANTIGUA EMENDADA. *De la indemnización de los árboles cortados.*
Si alguien, sin que el amo lo sepa, cortare un árbol de otro: si es un árbol frutal, que dé tres sueldos; si es un olivo, que dé cinco sueldos; si es una encina grande, que dé dos sueldos; si es pequeña que dé uno; si son árboles de otras especies y son grandes y altos, que pague dos sueldos por cada uno, porque, aunque no tengan fruto, asimismo, sirven para muchos usos [...] (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

la importancia de la cría de terneras, vacas, novillos, corderos, ovejas, puercas, cerdos y carneros. La presencia de amplios rebaños de ovinos presupondría la obtención de lana y la labor del hilado, así como su manufactura y comercialización en los núcleos urbanos más cercanos. Según la *Vita sancti Aemiliani* escrita por Braulio de Zaragoza, san Millán fue pastor en su juventud. Sabemos además que el padre de Fructuoso, que ostentaba el cargo de *dux*, ordenaba registrar en detallados inventarios los ganados que poseía. Es muy significativo, por otro lado, que la llamada *Regula communis* dedique su capítulo noveno a los monjes encargados de los rebaños del monasterio resaltando la relevancia de las ovejas para el sustento de toda la comunidad monacal, además de sus siervos y protegidos.

Las diversas leyes que regulaban el aprovechamiento de los recursos del monte para el mantenimiento de las piaras de cerdos pueden servir como indicio de su abundancia y, en consecuencia, de su importancia en la dieta de la mayoría de la población. Y, en fin, entre los restantes animales domésticos destacaron especialmente los caballos. La larga tradición hispana de la cría caballar, establecida desde antiguo sobre todo en la *Baetica* y la *Lusitania*, fue mantenida de manera preferente en época visigoda. Los numerosos hallazgos de elementos de guarniciones de frenos de caballos (*instrumenta equorum*) indicarían no sólo el aprecio que se tenía por estos animales, sino también la intensa actividad desarrollada en torno a su cría y adiestramiento. De hecho, su diversa utilización para la trilla, el transporte de mercancías y personas, así como para la guerra convertían al caballo en un animal extremadamente valioso. A este respecto, resulta significativo que, según el *placitum* plasmado en una pizarra procedente de Diego Álvaro (n.º 42), un caballo tuviese un valor equivalente al de una esclava.

Regula communis, IX:

[...] *Proinde isti non debent despicere quas delegatas oues habent; quia exinde non unam, sed multas consecuntur mercedes. Inde sustentantur infirmi, inde recreantur paruuli, inde fouentur senes, inde redimuntur captiui, inde suscipiuntur hospites et peregrini, et insuper uix tribus mensibus per pleraque monasteria abundarentur, si sola cotidiana fuissent paxamacia in hac prouincia plus omnibus terris laboriosa* [...] (ed. J. Campos Ruiz).

[...] Por ese motivo, éstos [los pastores] no deben descuidar las ovejas que tienen encomendadas, porque por ello logran no uno, sino muchos beneficios. De ellas se sustentan los enfermos, de ellas se nutren los niños, de ellas se sostienen los ancianos, de ellas se redimen los cautivos, de ellas se atiende a los huéspedes y viajeros, y además apenas tendrían recursos para tres meses muchos monasterios si sólo hubiese el pan cotidiano en esta región, más improductiva que todas las demás [...] (trad. J. Campos Ruiz).

Manufacturas y construcción

A diferencia de los productos artesanos de primera necesidad como los utensilios de cerámica, que fueron elaborados en el ámbito de la gran propiedad o en las ciudades para el uso cotidiano de la mayoría de la población, hubo otros objetos fabricados con gran refinamiento que estaban destinados a satisfacer la demanda de personas con alto poder adquisitivo. Sin duda alguna, los orfebres se encontrarían entre los artesanos especializados en la creación de dichos objetos. Muchos de ellos trabajaron en los talleres reales, a los que solían llegar con mayor rapidez las corrientes artísticas procedentes del mundo bizantino. Por una ley del *Liber Iudiciorum* (*Lex Visig*., II, 4, 4), conocemos la existencia de un *praepositus argentariorum* bajo cuyas órdenes trabajarían los llamados *argentarii*: de sus manos salieron, por ejemplo, las espléndidas piezas que componían los tesoros de Guarrazar y de Torredonjimeno.

Hubo también operarios cualificados que estuvieron especializados en el trabajo escultórico y en la construcción de estructuras arquitectónicas de cierta envergadura. Sus principales clientes fueron los reyes y nobles del reino y, sobre todo, la Iglesia. Unos y otros solicitaban los servicios de los constructores y escultores mejor capacitados para realizar sus ambiciosos encargos y levantar

► Patena visigoda de bronce. Procedencia desconocida. Siglos VI-VII. Museo Arqueológico Nacional de Madrid (Inv. 57829). Fotografía del autor.
Inscripción en el umbo: †PS II EST («† Cristo está aquí»).
Inscripción en el borde: *IN NOMIN DOMMINI †FA AMER VITA XPS CVSTODIAT AMEN †ADIVBA DN* («En el nombre del Señor † Cristo guarde la vida de su siervo Amerio Amén † Ayúdale Señor»).

Lex Visigothorum, VII, 6, 4:

Antiqua. Si quorumcumque metallorum fabri de rebus creditis reperiantur aliquid subtraxisse.
Aurifices aut argentarii vel quicumque artifices, si de rebus sivi conmissis aut traditis aliquid subtraxerint, pro fure teneantur (ed. K. Zeumer).

Antigua. *Si se descubriera que los artesanos de cualquier metal hubieren sustraído algo de las cosas que les habían confiado.*
Si los que trabajan el oro o la plata, o cualquier otro artesano, hubieren sustraído algo de lo que les fue confiado o entregado, que sean tenidos por ladrones (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

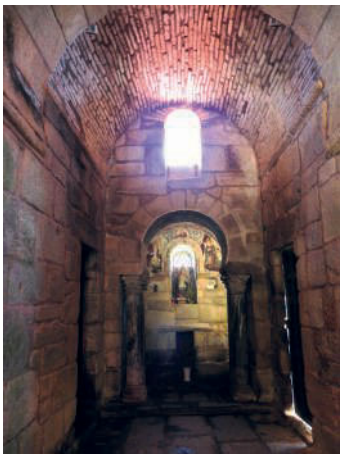
▶ Iglesia de San Fructuoso de Montelios (Braga). Exterior. Siglo VII. Fotografía del autor.

▶ Iglesia de San Fructuoso de Montelios (Braga). Siglo VII. Interior. Fotografía del autor.

con garantías grandes edificios residenciales y, especialmente, basílicas y complejos monacales. A través de la promoción de esta actividad edilicia, tanto los *potentiores* como el alto clero perseguían obtener un prestigio con el que destacar dentro de la élite social del reino, al mismo tiempo que, en el ámbito religioso, se reafirmaba la presencia y poder de la Iglesia, tanto en las grandes ciudades como en las zonas rurales, que, con frecuencia, estaban tímidamente cristianizadas. Iglesias como San Juan de Baños (Palencia), Quintanilla de las Viñas (Burgos), Santa Comba de Bande (Orense), San Pedro de la Nave (Zamora), la cripta de San Antolín en la catedral de Palencia, o el monasterio e iglesia de San Fructuoso de Montelios (Braga) constituyen ejemplos significativos de este afán constructivo de edificios de uso religioso en la *Hispania* visigoda del siglo VII.

No puede olvidarse tampoco la actividad propia de los *monetarii*, los cuales acuñaban moneda de oro bajo el mandato y supervisión de la Corona, ya que sólo los monarcas tenían la potestad oficial de emitir numerario. Como ya ha sido indicado, la única moneda acuñada en el reino visigodo será el triente o *tremis*, que equivalía aproximadamente a un tercio del *solidus* creado por el emperador Constantino, y que tenía un peso en torno a 1,50 gramos. También ha sido destacado el carácter propagandístico y legitimador asumido por la moneda, origen mismo de los conflictos surgidos eventualmente entre los reyes y los magnates del reino en relación con el curso oficial o impostado de sus emisiones. Además, su función militar quedaría suficientemente evidenciada en el elevado número de cecas móviles atestiguadas (cerca de ochenta) con el fin de atender de forma inmediata y urgente a las necesidades surgidas en los lugares próximos a los conflictos bélicos o en los que existían ocasionales

▶ Iglesia de Santa Comba de Bande (Orense). Siglo VII. Exterior. Fotografía del autor.



▶ Iglesia de Santa Comba de Bande (Orense). Siglo VII. Interior. Fotografía del autor.

▶ Epígrafe con dedicación de la iglesia de Santa María y de todas las vírgenes de Mérida. Entre el año 601 y el año 648. Museo Nacional de Arte Romano de Mérida (Colección visigoda). Inv. 30090. Fotografía del autor.

(cruz) *dedicata est hac aula ad nomen* [*s*(*an*)*c*(*t*)*e Marie glo*-]
riosissime matri<*s*> *Domini nostri Hi*[*esu Chr*(*st*)*i secun*-]
dum carnem omniumque virginum princ[*ipis atque regi*]
ne cunctorum populorum catolice fidei [-- *sub cu*-]
ius sacre are sunt reliquiae recondite [---]
de cruce D(*omi*)*ni n*(*ostr*)*i.s*(*an*)*c*(*t*)*i.Iohanni Baptiste*
s(*an*)*c*(*t*)*i S*[*tefani ?*---]
s(*an*)*c*(*t*)*i.Pauli.s*(*an*)*c*(*t*)*i.Iohanni Evangeliste s*(*an*)*c*(*t*)*i.*
Iacobi.s(*an*)*c*(*ti.Iuli*[*ani* ---]
s(*an*)*c*(*t*)*e.Eulaliae.s*(*an*)*c*(*t*)*i.Tirsi s*(*an*)*c*(*t*)*i. Genesi.*
s(*an*)*c*(*t*)*e Marcille.sub d*(*ie*) *VIII kal*(*endas*) *Febru*[*arias*
e(*ra*) ---]

(cruz) Fue dedicada este aula [iglesia] a nombre de [Santa María], gloriosísima Madre de nuestro Señor Jesucristo según la carne, princesa de todas las vírgenes y reina de todos los pueblos juntos de la fe católica, bajo cuyo sagrado altar están escondidas las reliquias de la santa Cruz de nuestro Señor, de San Juan Bautista, San Esteban, San Pablo, San Juan Evangelista, Santiago, San Julián, Santa Eulalia, San Tirso, San Ginés, Santa Marcilla, el día 25 de febrero de la era ¿665? (¿627?) (trad. Raúl González Salinero).

Transcripción: J. L. Ramírez Sádaba y P. Mateos Cruz, *Catálogo de las inscripciones cristianas de Mérida,* Museo Nacional de Arte Romano (Col. Cuadernos Emeritenses, 16), Mérida, 2000, p. 32.

contingentes militares. El curso de la moneda oficial impuesto obligatoriamente en todos los territorios del reino visigodo quedó establecido por una ley *antiqua* (*Lex Visig.*, VII, 6, 5) en la que se obligaba a los terratenientes a aceptar su circulación y uso, combatiendo con la amenaza de severas multas la profusión de emisiones realizadas ilícitamente por particulares. Al considerarse como un bien de valor intrínseco y al otorgar poder y prestigio a quienes la poseían en abundancia, la moneda fue objeto preferente de atesoramiento entre los nobles del reino, tal y como demostraron las confiscaciones impulsadas por el rey Suintila, medida imprudente que causaría en última instancia su posterior derrocamiento.

Comercio

El comercio de productos de uso cotidiano estaba ligado a la explotación de las grandes extensiones de tierra y, por tanto, su radio de acción era muy limitado. Una ley *antiqua* (*Lex Visig.*, IX, 2, 4) alude a la existencia del *conventus mercantium*, es decir, al lugar, normalmente de cierta amplitud, dentro de la ciudad o aldea (a veces traducido como plaza) destinado o habilitado para la celebración periódica del mercado de productos locales. Dentro de este ámbito el uso de moneda sería muy restringido, siendo sustituido por la práctica del trueque. En cambio, el tráfico comercial de objetos suntuarios y productos de lujo demandados por los *potentes* del reino seguía otros cauces muy diferentes. La utilización de la moneda como medio de pago en estos casos sería habitual. Los textos legales nos informan de la existencia de *transmarini negotiatores* que

Lex Visigothorum, VII, 6, 5:

Antiqua. Ut solidum integri ponderis nemo recusset.
Solidum aureum integri ponderis, cuiuscumque monete sit, si adulterinus non fuerit, nullus ausus sit recusare nec pro eius aliquid moneta requirere preter hoc, quod minus forte pensaverit. Qui contra hoc fecerit et solidum aureum sine ulla fraude pensantem accipere noluerit aut petierit pro eius conmutationem mercedem, districtus a iudice, ei, cuius solidum recusaverit, tres solidos cogatur exolvere. Ita quoque erit et de tremisse servandum (ed. K. Zeumer).

Antigua. *Que nadie rehúse un sueldo de peso íntegro.*
Que nadie ose rehusar un sueldo de oro de peso íntegro, en cualquier moneda que sea, si no fuera adulterado, ni tampoco exigir nada en lugar de esta moneda salvo que quizá pese menos de la cuenta. Y aquel que actuare de otra manera y no quisiere aceptar un sueldo de oro que da su peso sin ningún engaño o exigiere una mercancía para su permuta, que constreñido por el juez, sea obligado a pagar tres sueldos a aquél a quien rehusó el sueldo. Eso mismo se observará también en cuanto al tercio de sueldo (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

se encargaban de realizar los intercambios de carácter internacional desde sus propias dependencias situadas en el llamado *cataplus*, una especie de centro de trabajo y contratación, ubicado en las ciudades con puerto marítimo o fluvial, que servía también como aduana y lugar provisional de almacenaje. Ya se ha mencionado que muchos de estos *negotiatores* tenían un origen oriental (griegos, sirios) y que estaban sometidos al *teloneum*, un impuesto especial que gravaba este tipo de comercio internacional de carácter elitista. El *Liber Iudiciorum* les dedica un título con cuatro leyes consideradas *antiquae* atribuibles a la época de Eurico.

Las relaciones comerciales mantenidas con el reino merovingio no fueron ocasionales. Existe constatación documental de la exportación de objetos de piel manufacturados que procedían de la Bética y eran conocidos con el nombre de «cordobanes». Parece que su transporte se realizaba a través de la misma ruta terrestre que siguió el rey Wamba cuando se dirigía hacia la Galia a aplastar la rebelión de Paulo, y que después continuaba por Tolosa hasta llegar al norte del reino franco tras su paso por París. Fructuoso mismo nos informa, a su vez, de la presencia de comerciantes francos en *Gallaecia*, con los que precisamente tenía intención de viajar por mar a la *Gallia*. Se han detectado también relaciones comerciales con las Islas Británicas, cuyos mercaderes utilizaban las costas atlánticas como escala en sus viajes a Oriente, dando lugar a la llamada «ruta del estaño».

Algunas noticias dispersas en las fuentes escritas nos inducen a pensar que la importación de manuscritos, especialmente apreciados por los miembros del alto clero, adquirió una considerable relevancia a lo largo del siglo VII. Personajes como Fructuoso narran algunos sucesos en que aparecen mencionados, como en aquel caso en que afirma que su librería portátil se salvó milagrosamente tras haberse sumergido por completo al atravesar un río junto con el jumento que la transportaba. Sabemos, además, que, acompañados por sus

Lex Visigothorum, XI, 3, 1:

Antiqua. Si transmarini negotiatores rem furtivam vendere detegantur.
Si quis transmarinus negotiator aurum, argentum, vestimenta vel quelibet ornamenta provincialibus nostris vendiderit, et conpetenti pretio fuerint venundata, si furtiva postmodum fuerint adprobata, nullam emtor calumniam pertimescat (ed. K. Zeumer).

Antigua. *Si se descubre que los mercaderes transmarinos venden una cosa robada.*
Si un mercader transmarino vendiere a los habitantes de nuestras provincias oro, plata, vestidos o cualquier clase de joyas y lo vendiere a un precio justo, si después se descubriere que aquello era robado, que el comprador no tema ninguna acusación (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

monjes, los abades Donato y Nancto trajeron consigo la biblioteca completa de su comunidad cuando se transladaron a *Hispania*.

El comercio interior a través de las vías terrestres era necesariamente más lento. A pesar de que las antiguas calzadas y caminos romanos aún estaban en uso, su utilización prioritaria para el mejor y más rápido desplazamiento de las tropas que se dirigían a las zonas de conflicto dificultaba a veces el traslado de mercancías privadas. Y no habría que olvidar tampoco que estas vías de comunicación estaban muy expuestas al bandidaje. En una de sus cartas, el obispo Braulio de Zaragoza informaba al titular de la diócesis de Valencia sobre los peligros que entrañaba el viaje entre ambas ciudades debido a las frecuentes acciones depredadoras de los *latrones*.

Selección bibliográfica

Arce, J. y Ripoll, G.: «Transformación y final de las *villae* en Occidente (siglos IV-VIII): problemas y perspectivas», en *Arqueología y Territorio Medieval*, 8, Universidad de Jaén, Jaén, 2001, pp. 21-54.

Bréhier, L., «Les Colonies d'Orientaux en Occident au commencement du moyen-Age (V^e^-VIII^e^ siècle)», *Byzantinische Zeitschrift*, 12, 1903, pp. 1-39.

Cañizar Palacios, J. L., «Los *navicularii hispaniarum*: el contexto de la documentación legislativa tardoantigua», *Hispania Antiqua*, 33-34, 2009-2010, pp. 295-310.

Castellanos, S., «Aristocracias y dependientes en el Alto Ebro (siglos V-VIII)», *Studia Historica. Historia Medieval*, 14, 1996, pp. 29-45.

—, *Poder social, aristocracias y hombre santo en la España Visigoda: la vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*, Universidad de La Rioja, Logroño, 1998.

—, «Terminología textual y relaciones de dependencia en la sociedad hispanovisigoda. En torno a la ausencia de coloni en las *Leges Visigothorum*», *Gerión*, 16, 1998, pp. 451-460.

—, «El testamento de Ricimiro de Dumio en el contexto de la consolidación episcopal en la *Hispania* tardoantigua», *Hispania Antiqua*, 22, 1998, pp. 427-437.

Chavarría Arnau, A., *El final de las «villae» en «Hispania» (siglos IV-VII)*, Brepols, Turnhout, 2007.

Chavarría, A., Arce, J. y Brogiolo, G. P. (eds.), *Villas Tardoantiguas en el Mediterráneo Occidental*, CSIC (Anejos de Archivo Español de Arqueología, 39), Madrid, 2006.

Córcoles Olaitz, E., «The *manumissio* os Slaves in the View of the *Formulae Visigothicae*», *Veleia*, 23, 2006, pp. 339-349.

Curado, B., *La medicina en Mérida según la vida de los padres emeritenses*, Museo Nacional de Arte Romano (Col. Cuadernos Emeritenses, 25), Mérida, 2004.

Curchin, L. A., «The Role of Civic Leaders in Late Antique *Hispania*», *Studia Historica. Historia Antigua*, 32, 2014, pp. 281-304.

Da Motta Bastos, M. J., «Identidades das etéreas condições de existência na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII)», *Dimensões. Revista de História da Universidade Federal do Espírito Santo* (Vitória, Brasil), 33 (*Identidade e alteridade no ocidente tardo antigo e medieval*), 2014, pp. 89-110.

De Juan, M. T., «La gestión de los bienes en la Iglesia hispana tardoantigua: confusión patrimonial y sus consecuencias», *Polis*, 10, 1998, pp. 167-180.

De Martino, F., «Forze di lavoro in Spagna dal Tardo Antico al Medioevo», en *Estudios de Derecho romano en honor de Alvaro d'Ors*, Eunsa, Pamplona, 1987, vol. 2, pp. 819-852.

Díaz, P. C., *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1987.

Díaz, P. C., «El testamento de Vicente: propietarios y dependientes en la *Hispania* del siglo VI», en M.ª J. Hidalgo de la Vega, D. Pérez y M. J. Rodríguez Gervás (eds.), *Romanización y reconquista en la península Ibérica. Nuevas perspectivas*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998, pp. 257-270.

—, «Espacio real/espacio imaginado en los monasterios isidorianos», en J. López Quiroga, A. M. Martínez Tejera, J. Morín de Pablos (eds.), *Monasteria et Territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, BAR International Series, Oxford, 2007, pp. 77-90.

—, «Sumisión voluntaria: estatus degradado e indiferencia de estatus en la Hispania visigoda (*FV* 32)», *Studia Historica. Historia Antigua*, 25, 2007, pp. 507-524.

—, «Continuidad de las *ciuitates* romanas del noroeste hispano en época germánica», en D. Kremer (ed.), *Onomástica Galega II. Onimia e onomástica prerromana e a situación lingüística do noroeste peninsular (Actas do Segundo Coloquio, Leipzig, 17 e 18 de outubro de 2008)*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2009, pp. 199-213.

—, «*Regula Communis*: Monastic Space and Social Context», en H. Dey y E. Fentress (eds.), *Western Monasticism ante litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 117-135.

Diesner, H. J., «König Wamba und der westgotische Frühfeudalismus. Fragen zur Entstehung des Feudalismus in Westeuropa», *Jahrbuch der Osterreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, 18, 1969, pp. 5-27.

—, «Bandas de criminales, bandidos y usurpadores en la España visigoda», *Hispania Antiqua*, 8, 1978, pp. 129-142.

D'Ors, Á., «Los *transmarini negotiatores* en la legislación visigótica», *Estudios de Derecho Internacional. Homenaje al Profesor Camilo Barcia Trelles*, Universidad de Santiago, Santiago de Compostela, 1958, pp. 467-483.

Duby, G., *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea, 500-1200* (trad. J. L. Martín), Siglos XXI, Madrid, 1983[7] (orig. Paris, 1973).

Espinosa, U., «El enclave *Parpalines* de la *Vita Sancti Aemiliani*: espacio rural y aristocracia en la época visigoda», *Iberia*, 6, 2003, pp. 79-109.

Ferguson, E., «Evergetism among the Bishops of *Hispania* between the Sixth and Seventh Centuries: A Dialogue between Archaeological and Documentary Sources», *Journal of Early Christian Studies*, 23 (1), 2015, pp. 97-131.

Fernández Ortiz de Guinea, L., «Funciones sociales del cuerpo episcopal en el reino visigodo hispano: administración de justicia y protección de la comunidad cristiana», *Hispania Antiqua*, 20, 1996, pp. 451-463.

Frighetto, R., «Relações e distinções dos conceitos de *gens* e *populus* e a construção de uma identidade nobiliárquica na *Hispania* visigoda na Antiguidade Tardia (séculos VI-VII)», G. Ventura da Silva y É. Chr. Morais da Silva (eds.), *Fronteiras e identidades*

no Império Romano. Aspectos sociopolítics e religiosos, GM Editora, Victória, ES, 2015, pp. 177-208.

Fuentes Hinojo, P., «Sociedad urbana, cristianización y cambios topográficos en la *Hispania* tardorromana y visigoda», *Studia Historica. Historia Antigua*, 24, 2005, pp. 257-289.

García de Valdeavellano, L., «La moneda y la economía de cambio en la Península Ibérica desde el siglo VI hasta mediados del siglo XI», en *VIII Settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto Medievo. Moneta e scambio nell'Alto Medioevo*, La Sede del Centro, Spoleto, 1961, pp. 206-216.

García Herrero, G., «Julián de Toledo y la nobleza visigoda», en *Antigüedad y Cristianismo, VIII. Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad tardía*, Universidad de Murcia, Murcia, 1991, pp. 201-255.

García Iglesias, L., «Aspectos económicos-sociales de la Mérida visigótica», *Revista de Estudios Extremeños*, 30 (2), 1974, pp. 321-362.

García Moreno, L. A., «Colonias de comerciantes orientales en la península Ibérica, ss. V-VII», *Habis*, 3, 1972, pp. 127-154.

—, «Sobre la sociedad de la península Ibérica entre el reino de Tolosa y el de Toledo (*c.* 507-569)», en *Actas del V Congreso Español de Estudios Clásicos*, Sociedad Española de Estudios Clásicos, Madrid, 1978, pp. 689-695.

—, «From *coloni* to *servi*. A History of the Peasantry in Visigothic Spain», *Klio*, 83 (1), 2001, pp. 198-212.

García Vargas, E., «Aspectos socioeconómicos de la Antigüedad tardía en la Bética (siglos III-VII d. C)», en J. Beltrán Fortes y S. Rodríguez de Guzmán Sánchez, (eds.), *La arqueología romana de la provincia de Sevilla*, Universidad de Sevilla, Sevilla, pp. 235-254.

González Salinero, R., «Los judíos y la gran propiedad en la *Hispania* tardoantigua: el reflejo de una realidad en la *Passio Mantii*», *Gerión*, 16, 1998, pp. 437-450 (=R. González Salinero, *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardía: entre la convivencia y la controversia*, Riopiedras, Barcelona, 2006, pp. 237-248).

—, «Una élite indeseable: los *potentiores* judíos en la España visigoda», en J. Sánchez-Lafuente Pérez y J. L. Avello Álvarez (eds.), *El mundo judío en la Península Ibérica: sociedad y economía*, Aldebarán/Alfonsópolis, Cuenca, 2012, pp. 5-17.

—, «Confronting the Other: Pagans, Romans, Barbarians, Heretics and Jews», en A. Fear y J. Wood (eds.), *Brill Companion to Isidore of Seville*, E. J. Brill, Leiden, 2017 (en prensa).

Isla Frez, A., «*Villa*, *villula*, *castellum*. Problemas de terminología rural en época visigoda», *Arqueología y Territorio Medieval*, 8, 2001, pp. 9-19.

Kulikowski, M., «Plague in Spanish Late Antiquity», en L. K., Little (ed.), *Plague and the End of Antiquity. The Pandemic of 541-750*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 150-170.

Llamas Salmonte, F. J., «Los pobres y el patrimonio eclesiástico de la Iglesia visigoda», *Helmantica*, 12, 2001-2002, pp. 53-61.

Lombardía, P., «Los matrimonios mixtos en el Derecho de la Iglesia visgoda», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 27-28, 1957-1958, pp. 61-107 (= P. Lombardia, *Escritos de Derecho canónico*, Eunsa, Pamplona, 1973, I, pp. 113-171).

Loring García, M.ª I. y Fuentes Hinojo, P., «Esclavitud y servidumbre en el tránsito del mundo antiguo al medieval», en Mª. J. Hidalgo de la Vega, D. Pérez y M. J. Gervás (eds.), *«Romanización» y «Reconquista» en la Península Ibérica: Nuevas perspectivas*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998, pp. 247-256.

Maiezcurrena, S. I., «Puertos y comercio marítimo en la España visigoda», *Polis*, 11, 1999, pp. 135-160.

Marlasca Martínez, O., «Quelques points de droit commercial et maritime dans la *Lex Visigothorum*», *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 48, 2001, pp. 213-235.

Martín Viso, I., *Poblamiento y estructuras sociales en el norte de la Península Ibérica (siglos VI-XIII)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000.

—, «*Tremisses* y *potentes* en el nordeste de Lusitania (siglos VI-VII)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 38 (1), 2008, pp. 175-200.

—, «Un mundo en transformación: los espacios rurales en la *Hispania* post-romana (siglos V-VII)», en L. Caballero Zoreda, P. Mateos Cruz y T. Cordero Ruiz (eds.), *Visigodos y Omeyas. El territorio*, CSIC (Anejos de Archivo Español de Arqueología, LXI), Mérida, 2012, pp. 31-63.

Menéndez Bueyes, L. R., *Medicina, enfermedad y muerte en la España tardoantigua. Un acercamiento histórico a las patologías de las poblaciones de la época tardorromana e Hispanovisigoda (siglos IV-VIII)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2013.

Orlandis, J., «El reino visigodo. Siglos VI y VII», en V. Vázquez de Prada (ed.), *Historia económica y social de España*, Confederación Española de Cajas de Ahorros, Madrid, 1973, vol. 1, pp. 453-539.

—, *Historia social y económica de la España visigoda*, Confederación Española de Cajas de Ahorros, Madrid, 1975.

—, «Comunicaciones y comercio entre la *Hispania* visigótica y la Francia merovingia», en *Idem*, *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad Tardía. Estudios varios*, Tipo Línea, Zaragoza, 1984, pp. 171-180.

Pérez Sánchez, D., «Legislación y dependencia en la España visigoda», en Mª. J. Hidalgo de la Vega, D. Pérez y M. J. Gervás (eds.), *«Romanización» y «Reconquista» en la Península Ibérica: Nuevas perspectivas*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998, pp. 227-245.

Rosselló Mesquida, M., «Economía y comercio en época visigoda», en A. Ribera i Lacomba (coord.), *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, Ajuntament de Valencia, Valencia, 2000, pp. 207-217.

ROTMAN, Y., *Les esclaves et l'esclavage. De la Méditerranée antique a la Méditerranée médiévale, VI^e-XI^e siècles*, Les Belles Lettres, Paris, 2004.

SAITTA, B., *Aspetti sociali et economici dei regni romano-barbarici. I visigoti*, Nova Editrice, Catania, 1974.

SALVADOR VENTURA, F. J., *Hispania meridional entre Roma y el Islam: economía y sociedad*, Universidad de Granada, Granada, 1990.

SIVAN, H., «The Appropiation of Roman Law in Barbarian Hands: Roman-Barbarian Marriage in Visigothic Gaul and Spain», en W. Pohl y H. Reimitz (eds.), *Strategies of Distinction: the Construction of Ethnic Communities, 300-800*, E. J. Brill, Leiden, 1998, pp. 189-203.

VERA, D., «Strutture agrarie ed struture patrimoniali nella tarda antichità: l'aristocrazia romana fra agricultura e comercio», *Opus*, 2, 1983, pp. 489-533.

—, «Le forme del lavoro rurale: aspetti della trasformazione dell'Europa romana fra tarda antichità e alto medioevo», en *XLV Settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto Medievo. Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda Antichità e Alto Medioevo*, La Sede del Centro, Spoleto, 1998, pp. 293-338.

WOOD, I. N., «Social Relations in the Visigothic Kingdom from the Fifth to the Seventh Century: the Example of Merida», en P. Heather (ed.), *The Visigoths from the Migration Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective*, The Boydell Press, San Marino, 1999, pp. 191-208.

WOOD, J., «*Religiones* and *gentes* in Isidore of Seville's *Chronica maiora*», en W. Pohl y G. Heydemann (eds.), *Post-Roman Transitions. Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West*, Brepols (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages, 14), Turnhout, 2013, pp. 125-168.

Tema 7

La Iglesia visigoda

Sinopsis

En *Hispania*, hasta el siglo V el cristianismo fue una religión eminentemente urbana. No llegaría al medio rural hasta iniciarse el progresivo declive de las ciudades. A partir de mediados del siglo VI, eminentes figuras eclesiásticas (como Martín de Braga) testimonian dicho proceso en determinadas zonas rurales, especialmente del noroeste hispano.

Apenas disponemos de información sobre la iglesia arriana con anterioridad a la conversión de Recaredo al catolicismo, a excepción de algunas noticias aportadas por fuentes como las *Vitas sanctorum patrum Emeretensium*. Gracias a esta fuente sabemos que en las ciudades más importantes convivían dos obispos, uno arriano y otro católico. Esta dualidad provocó importantes disputas, sobre todo por el control de los lugares de culto, en especial los dedicados a los mártires locales, ya que las reliquias atraían las donaciones de los fieles.

Tras la conversión de Recaredo, la *ecclesia* tendió a identificarse con el *regnum*, adquiriendo carácter nacional. Al igual que las demarcaciones administrativas, las circunscripciones eclesiásticas derivaban de la distribución provincial tardorromana. Los obispados se agrupaban por provincias y el obispo era la figura principal en la que se sustentaba toda esta estructura. Por ello, se legisló reiteradamente para establecer un método seguro para su designación, en la que tuvo siempre un papel fundamental el monarca.

La iglesia titular o *ecclesia cathedralis* dominaba un conjunto de otras menores llamadas *ecclesiae diocesanae* o *ecclesiae parrochiae*. Todas ellas dependían de la autoridad del obispo metropolitano, de cuyos abusos nos dan cuenta los concilios. A lo largo del siglo VII, se constata el surgimiento de numerosas iglesias privadas dentro de las grandes *villae* rústicas, que fueron constante fuente de conflictos. La legislación trató de separar claramente los derechos de los fundadores, en su condición de patronos protectores, de la indiscutible autoridad diocesana del obispo.

La institución eclesiástica fue uno de los principales poderes económicos del reino visigodo debido a sus inmensas propiedades fundiarias (a las que estaban adscritos sus *servi*), que se explotaban siguiendo el modelo del patrocinio civil. A ellas habría que añadir un importante patrimonio obtenido de las donaciones y los tesoros cedidos por los fieles devotos. No obstante, el derecho canónico establecía la inalienabilidad de todos los bienes eclesiásticos, buena parte de los cuales debía preservarse para ejercer la caridad.

En *Hispania*, las relaciones de la Iglesia con Roma fueron originariamente buenas, respetando su natural subordinación respecto a la autoridad pontificia; sin embargo, a medida que su poder se afianzaba con el apoyo de la monarquía católica, los contactos fueron enfriándose hasta alcanzar en algunos momentos un clima de auténtica tensión.

Los concilios generales toledanos se convirtieron en la institución más representativa de la Iglesia visigoda. Estas asambleas, exclusivamente eclesiásticas en origen, se transformaron, especialmente a partir del Concilio IV de Toledo, en eficaces instrumentos para el ejercicio del poder, pues el rey gobernaba junto con la Iglesia a través de ellas, configurando así un auténtico *regnum ecclesiasticum*. Muchas de sus disposiciones se sancionaban mediante una *lex in confirmatione concilii* que ampliaba expresamente su validez al ámbito civil. También desde este Concilio IV se constata la existencia de una normativa (*Ordo de celebrando concilio*) mediante la que se regulaba el ceremonial de estas reuniones.

A partir de mediados del siglo VI, pero sobre todo en el VII, el fenómeno del monacato experimenta un enorme crecimiento, debido en buena medida a la labor fundacional de importantes personajes: algunos eran antiguos anacoretas o eremitas, otros empezaron como monjes y lograron alcanzar la dignidad episcopal. Los cenobitas vivían según una estricta *regula* y estaban ligados a su cenobio por una estrecha relación de patrocinio que les impedía abandonarlo bajo pena de ser tenidos por fugitivos.

La ideología eclesiástica dominaba la vida cultural del reino visigodo, sobre todo a partir de su conversión oficial al catolicismo. Importantes figuras de la iglesia adaptaron el conjunto de los saberes clásicos, y los mismos principios del Derecho romano se asimilaron en los cánones conciliares. La predicación fue el principal medio de transmisión de esta doctrina y requería una cierta formación intelectual, circunstancia que fue objeto de constante preocupación y regulación por parte de la Iglesia, ya que realmente la poseía buena parte de la jerarquía, pero no el clero inferior. Por otro lado, el desarrollo de la liturgia visigoda dependió de las aportaciones de los autores eclesiásticos y sentaría las bases del posterior rito mozárabe.

a) Organización eclesiástica

El avanze de la cristianización

Hasta el siglo V, el cristianismo fue en *Hispania* una religión de carácter fundamentalmente urbano. El proceso de cristianización del medio rural no comenzaría con fuerza hasta una época más tardía, coincidiendo en buena medida con la paulatina pérdida de relevancia de la ciudad. Llegó un momento en el que incluso los obispos se vieron obligados a imponer en los concilios su supremacía sobre la pretendida autonomía patrimonial de las iglesias diocesanas, ya fuesen éstas de origen parroquial o particular, que con cierta frecuencia tendían a substraerse al control jurisdiccional ejercido desde la ciudad por la autoridad episcopal. Aunque este fenómeno se produjo posteriormente, su origen mismo estuvo íntimamente relacionado con las primeras formas que adoptó el proceso evangelizador de la población rural.

A partir de mediados del siglo VI contamos con la información de primera mano de algunas figuras eclesiásticas que han dejado constancia del proceso cristianizador en los ámbitos rurales localizados especialmente en el noroeste hispano. Además de ser el principal artífice de la conversión definitiva de los suevos al catolicismo niceno, Martín de Braga emprendió una intensa labor evangelizadora de la población, que ha quedado reflejada en su obra *De correctione rusticorum*. En este opúsculo testimonia que, a pesar de haber aceptado aparentemente las creencias cristianas, el campesinado de la *Gallaecia* conservaba todavía algunas de sus antiguas tradiciones y prácticas religiosas. Resulta llamativo, a este respecto, que este anhelo evangelizador impulsado a partir de la exitosa implantación de las parroquias rurales en la región, no fuera suficiente para evitar el surgimiento de una especie de «sincretismo religioso», evidenciado también por otras fuentes, que Martín de Braga trató de erradicar con enorme ahínco aunque con pobres resultados. Según todos los indicios, cabría

suponer que esta misma situación se reproduciría también fuera de las fronteras del reino suevo. De hecho, sabemos por la *Vita sancti Emiliani*, redactada por Braulio de Zaragoza, que san Millán, contemporáneo de Martín, predicó a su vez entre los cántabros, y que el ataque que Leovigildo dirigió contra ellos en el año 574 fue interpretado como un castigo divino por la persistencia entre estos pueblos de antiguas costumbres y rituales paganos calificados de «crímenes», «incestos» y «violencias». Esta fuente nos informa, además, que en la segunda mitad del siglo VI aquella remota región habitada por los cántabros comenzó a recibir misiones evangelizadoras impulsadas por personajes que, como el propio Millán, predicaban un cristianismo rigorista y ascético. Al ser el paganismo de los vascones aun más acentuado, su proceso de cristianización fue mucho más tardío, si bien es posible detectar en determinadas fuentes que los inicios tímidos de su evangelización fueron muy anteriores, remontándose incluso a la primera mitad del siglo V (quizás podamos descubrir una referencia a este respecto en la mención que hace el presbítero Eutropio de las misiones

Martín de Braga, *De correctione rusticorum,* 18:

Rogamus ergo vos, fratres et filii karissimi, ut ista praecepta quae vobis deus per nos humillimos et exiguos dare dignatur, in memoria teneatis et cogitetis quomodo salvetis animas vestras, ut non solum de praesenti ista vita et de transitoria mundi istius utilitate tractetis, sed illud magis recordetis quod symbolo vos credere promisistis, id est carnis resurrectionem et vitam aeternam [...] *Praeparate viam vestram in operibus bonis. Frequentate ad deprecandum deum in ecclesia vel per loca sanctorum. Diem dominicum, qui propterea dominicus dicitur, quia filius dei, dominus noster Iesus Christus, in ipso resurrexit a mortuis, nolite contemnere, sed cum reverentia colite* [...] *Nam satis iniquum et turpe est ut illi qui pagani sunt et ignorant fidem Christianum, idola daemonum colentes, diem Iovis aut cuiuslibet daemonis colant et ab opere se abstineant, cum certe nullum diem daemonia nec creassent nec habeant* [...] (ed. C. W. Barlow).

Os rogamos, por tanto, hermanos e hijos queridísimos, que estos preceptos que Dios se ha dignado daros por medio de nosotros humildes y pequeños, los retengáis en la memoria, y penséis cómo salvéis vuestras almas, de tal modo que no sólo os ocupéis de esta vida presente y de la utilidad pasajera de este mundo, sino que penséis más en el símbolo que vosotros prometísteis creer, esto es, la resurrección de la carne y la vida eterna [...] Preparad vuestro camino por medio de las buenas obras. Reuníos con frecuencia en la iglesia o en el lugar de los santos para orar a Dios. No queráis despreciar el día del Señor, que por eso se llama del Señor, porque el Hijo de Dios, Nuestro Señor Jesucristo, resucitó en ese día de entre los muertos, sino que debéis honrarlo con reverencia [...] Es bastante inicuo y vergonzoso que aquellos que son paganos y desconocen la fe cristiana, dando culto a los ídolos de los demonios, que veneren el día de Júpiter o de cualquier otro demonio y que se abstengan del trabajo, siendo así que los demonios ni han creado ni tienen ciertamente ningún día [...] (trad. U. Domínguez del Val).

emprendidas por la virgen Cerasia, conocedora al parecer de su extraña lengua). Salvando la retórica propia de la prosa eclesiástica de la época, lo cierto es que, cuando el rebelde Froya hostigó a la ciudad de Zaragoza con un ejército formado por vascones, éstos fueron descritos por Tajón, obispo de la ciudad, como unas gentes todavía sin cristianizar que asaltaban de forma impía las iglesias y provocaban matanzas de clérigos. Aunque nos falta información al respecto, habría también que suponer que otros pueblos hispanos citados por las fuentes, como los roccones o rucones y, quizás en menor medida, los astures, tuvieron una evolución similar.

La época arriana

Apenas disponemos de información sobre la organización y peculiaridades de las iglesias arrianas tanto en territorio visigodo como suevo con anterioridad a la conversión de ambos reinos al catolicismo. En buena medida se puede deber a que Recaredo ordenó al clero que había pertenecido a la Iglesia arriana que destruyera todos sus libros. Aun así, algunas fuentes, como las *Vitas sanctorum patrum Emeretensium*, conservan ciertas noticias de gran interés. El autor anónimo de esta obra nos descubre que en las ciudades más importantes del reino visigodo, como Mérida, convivían dos obispos, uno arriano y otro católico, y por tanto dos estructuras eclesiásticas diferentes. Sería presumible encontrar una situación parecida en el reino suevo con anterioridad a su conversión oficial al catolicismo, ya que sabemos que, durante la primera mitad del siglo VI, Braga contaba con un obispo católico de nombre Profuturo, al que dirigió una carta el papa Vigilio, junto al que cabe suponer que coexistiría otro prelado arriano.

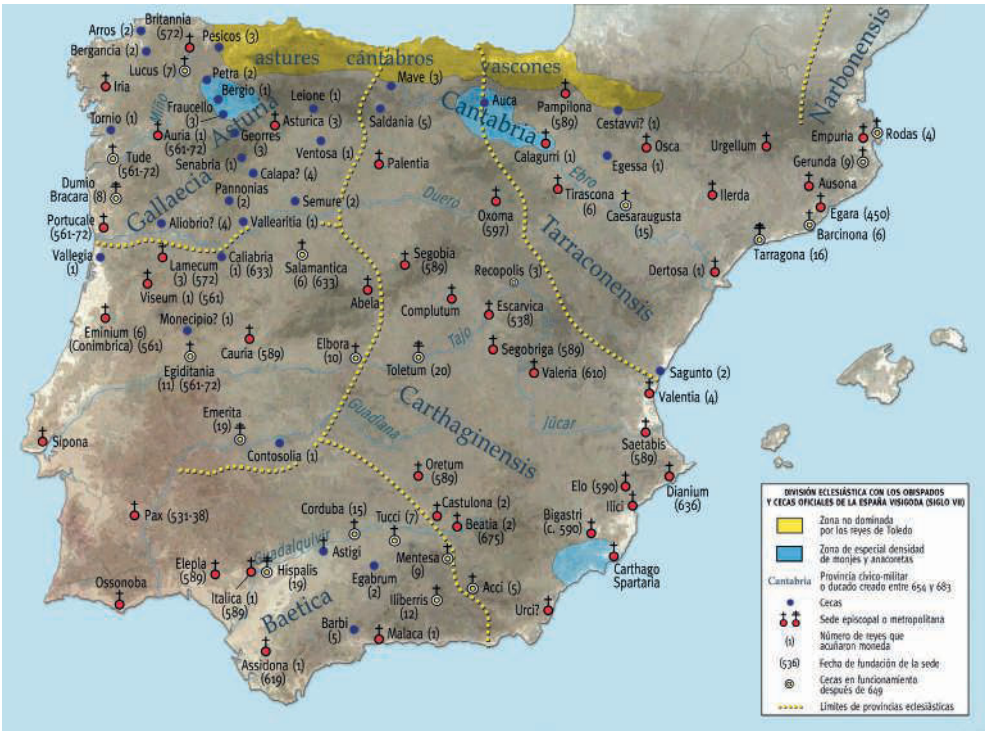
Es innegable que esta dualidad de episcopados suscitó a veces importantes conflictos entre las dos Iglesias, especialmente por el control de los lugares de culto y, entre ellos, de los dedicados a los mártires locales. Precisamente podemos verificar la existencia en época de Leovigildo de uno de estos enfrentamientos en la ciudad de Mérida. Tanto el obispo católico Masona como el arriano Sunna reivindicaban para sí la basílica de la mártir Eulalia. Teniendo en cuenta que el culto a los mártires alcanzó una enorme relevancia en esta época, el control de las iglesias que contenían sus reliquias, las cuales eran objeto de amplia veneración, no carecía de importancia. Si bien es cierto que la mayoría de los lugares de culto martirial, cuya tradición se remontaba a la época tardorromana, pertenecía por derecho propio a la Iglesia católica, hubo un momento, probablemente en época de Leovigildo, en que, para superar los conflictos generados con la *Ecclesia* que defendía la confesión oficial del reino,

▶ Pizarra incisa visigoda con posible escena apocalíptica (*Ap* 17, 3-4) (¿mujer con la bestia del Apocalipsis?). San Vicente del Río Almar (Salamanca). Siglos VI-VII. Museo de Salamanca (Inv. 1983/011-0). Fotografía y dibujo del Museo de Salamanca.

se permitió a los arrianos venerar a los mártires en el interior de los templos católicos (Gregorio de Tours, *Historia Francorum*, VI, 18). De este hecho puede deducirse claramente que la influencia y prestigio sociales de la Iglesia arriana eran mucho menores de los que gozaba la católica, ya que, al contar con la «protección» de los santos mártires, ésta atrajo numerosas donaciones de los fieles con las que poder enriquecer mucho más sus basílicas. La de Santa Eulalia de Mérida sería un claro ejemplo de este fenómeno. Existía, además, un fuerte contraste en la tradición conciliar que caracterizaba a ambas Iglesias. Mientras que en las fuentes sólo descubrimos la celebración de un único concilio arriano, reunido además por Leovigildo con la intención de allanar el camino del entendimiento entre ambas confesiones cristianas, constatamos que, con anterioridad a la conversión de Recaredo, la Iglesia católica tuvo al menos siete concilios provinciales: Agde (con anterioridad a la caída de Tolosa), Tarragona, Gerona, Toledo, Barcelona, Lérida y Valencia.

La organización episcopal

La Iglesia visigoda, especialmente después de la conversión de Recaredo al catolicismo, tendió a identificarse con el *regnum*, adquiriendo así un marcado carácter nacional. Al igual que sucedía con las demarcaciones administrativas en que se dividía el reino, las diversas circunscripciones eclesiásticas derivaban de la distribución provincial tardorromana. Los obispados, cuyo nombre coincidía con el de la ciudad sobre la que, incluido su territorio, ejercía su autoridad el obispo, se hallaban agrupados por provincias. Quien ocupaba la silla episcopal de la ciudad principal o metrópoli gozaba de cierta primacía sobre el resto de



▶ División eclesiástica del reino visigodo (siglo VII).
Mapa elaborado a partir de: G. Ripoll e I. Velázquez, Historia de España, 6. *La Hispania visigoda. Del rey Ataúlfo a Don Rodrigo,* Historia 16 (Temas de Hoy), Madrid, 1995, p. 58.
Carrobles Santos, J., Barroso Cabrera, R., Morín de Pablos, J. y Valdés Fernández, F., Regia Sedes Toletana. *La topografía de la ciudad de Toledo en la tardía Antigüedad tardía y Alta Edad Media,* Diputación Provincial de Toledo/Real Fundación de Toledo, Toledo, 2007, pp. 134-135.

los colegas de la misma provincia, siendo así designado como obispo metropolitano. Durante el siglo VI, algunas provincias eclesiásticas sufrieron modificaciones ocasionadas por su necesaria adaptación a las cambiantes circunstancias políticas y religiosas. Así, por ejemplo, tras su conversión al catolicismo, el reino suevo estaba dividido en dos distritos eclesiásticos con sus respectivos metropolitanos: uno correspondía a la sede de Braga y el otro a la de Lugo. En una primera época, Braga reunía bajo su autoridad a los obispados del sur de *Gallaecia* y a los del norte de la *Lusitania* que formaba parte del reino suevo. Sin embargo, la posterior anexión de todo su territorio al reino visigodo dio lugar a la restitución a la *Lusitania* de los obispados que habían sido temporalmente separados de ella. La *Gallaecia* volvería entonces a ser una sola provincia eclesiástica con Braga como sede metropolitana. A su vez, la expulsión definitiva de los bizantinos del territorio peninsular por el rey Suintila propició el restablecimiento de

los antiguos límites provinciales de la Bética y de la Cartaginense, deshaciendo la división de esta última en dos provincias (la Carpetana-Celtibérica con capital en Toledo, y la parte de la Cartaginense que coincidía con los territorios que se encontraban bajo la administración bizantina), aunque, a partir de entonces, Cartagena no volvería ya a ostentar la categoría de sede metropolitana, que pasó de manera definitiva a la ciudad de Toledo. De esta forma, una vez que el reino consiguió, a partir del segundo cuarto del siglo VII, su máxima expansión territorial, la Iglesia visigoda quedaría constituida en lo sucesivo por las siguientes provincias: *Tarraconensis*, *Carthaginensis*, *Baetica*, *Lusitania*, *Gallaecia* y *Narbonensis*.

Si la figura del obispo constituía el eje principal sobre el que giraba toda la estructura eclesiástica, resultaba esencial contar con un procedimiento seguro y estable de elección episcopal. Sin duda alguna, la Iglesia visigoda tuvo a su alcance todas las antiguas disposiciones emanadas de concilios y decretales pontificias por las que se debía regular el proceso de designación de nuevos obispos para las sedes vacantes, pero no siempre fueron tenidas en cuenta. El tercer canon del concilio provincial tarraconense, celebrado en Barcelona en el año 599, informa acerca de los diferentes procedimientos seguidos en el nombramiento de los obispos, evitando en todo momento que, al no reunir las condiciones necesarias y exigibles, los seglares llegasen de forma irregular a la dignidad episcopal. Según se desprende de dicho canon, la elección podía producirse por decisión real, por aclamación del clero y del pueblo, y por el acuerdo de los obispos de la provincia. Inspirándose en lo establecido en el Concilio ecuménico de Nicea (325), los padres reunidos en Barcelona determinaron que las designaciones episcopales fuesen llevadas a cabo por el metropolitano y los otros obispos provinciales entre dos o tres candidatos propuestos por el clero y el pueblo de la sede vacante. Esta decisión canónica sería ratificada posteriormente en el Concilio IV de Toledo (633), donde además se detallaban los impedimentos para acceder al episcopado, entre los que figuraban la improcedente voluntad del antecesor en el cargo, la simonía, las intrigas y los regalos o sobornos.

Resulta sorprendente comprobar cómo, a pesar de la reiterada legislación canónica sobre el correcto proceso por el que habrían de regirse las elecciones episcopales, la continua ignorancia de la misma dio lugar a la legitimación en el Concilio XII de Toledo (681) de alguna de las irregularidades que, a fuerza de repetirse de forma insistente, se había convertido en una costumbre asumida *de facto* por la jerarquía eclesiástica. En efecto, en su canon sexto se reconocía al metropolitano de Toledo el derecho a consagrar obispos pertenecientes a otras provincias distintas a la Cartaginense, siempre que hubiesen

sido elegidos previamente por el monarca y que contasen con su aprobación. Es decir, parece que desde hacía tiempo se había sustituido en la práctica la antigua elección del obispo por parte del clero y el pueblo de cada ciudad, así como la sanción del metropolitano correspondiente y de los obispos de la provincia, por su designación real y la oportuna ratificación efectiva del titular de la «sede primada» del reino visigodo. Al margen de la activa participación del monarca y los máximos dignatarios palatinos en los concilios toledanos, no había mejor prueba de la identificación existente, desde la época de Recaredo, entre la *ecclesia* y el *regnum*.

Concilio IV de Toledo (633), c. 19:

[...] *praeteritis omissis deinceps qui non promoueantur ad sacerdotium, ex regulis canonum necessario credimus inserendum: id est, qui in aliquo crimine detecti sunt, qui infamiae nota aspersi sunt, qui scelera aliqua per publicam paenitentiam admisisse confessi sunt, qui in haeresim lapsi sunt, qui in haeresim baptizati aut rebaptizati esse noscuntur, qui semetipsos absciderunt aut naturali defectu membrorum aut decisione aliquid minus habere noscuntur, qui secundae uxoris coniunctionem sortiti sunt aut numerosa coniugia frequentarunt, qui uiduam uel marito relictam duxerunt aut corruptarum mariti fuerunt, qui concubinas ad fornicationes habuerunt, qui seruili condicione obnoxii sunt, qui ignoti sunt, qui neophyti uel laici sunt, qui saecularis militiae dediti sunt, qui curiae nexibus obligati sunt, qui inscii litterarum sunt, qui nondum ad triginta annos peruenerunt, qui per gradus ecclesiasticos non accesserunt, qui ambitu honorem quaerunt, qui muneribus honorem obtinere moliuntur, qui a decessoribus in sacerdotio eliguntur. Sed nec ille deinceps sacerdos erit quem nec clerus nec populus propriae ciuitatis elegit uel auctoritas metropolitani uel comprouincialium sacerdotum assensio exquisiuit* [...] (ed. F. Rodríguez).

[...] dejando a un lado el pasado, para en adelante, hemos creído necesario disponer quiénes, según las normas canónicas, no deben ser promovidos al episcopado, a saber: los que están convictos de algún crimen; los que están manchados con la nota de infamia; los que han confesado en la penitencia pública, haber cometido algunos delitos; los que cayeron en la herejía; aquellos que se sabe fueron bautizados en la herejía o rebautizados; aquellos que se amputaron a sí mismos, o se echa de ver que están tullidos, sea por la falta natural de algún miembro, sea por mutilación; aquellos que se casaron en segundas nupcias, o en ulterior matrimonio; los que tomaron por esposa a una viuda o a una abandonada por su marido, o a alguna otra mujer no virgen; los que tuvieron concubinas para fornicar; los sometidos a condición servil; los neófitos y seglares; los que se alistaron en el ejército; los que están obligados a la curia; los que no saben leer; los que no han cumplido todavía los 30 años; los que no han pasado por los diversos grados eclesiásticos; los que buscan el cargo mediante intrigas; los que se esfuerzan por obtener el cargo con regalos; los que han sido nombrados para el episcopado por el antecesor para este cargo. Pero en adelante tampoco será obispo aquel que no hubiere sido elegido por el clero y por el pueblo de la propia ciudad ni aprobado por la autoridad del metropolitano, y el consentimiento de los obispos de la provincia [...] (trad. J. Vives).

La articulación de las iglesias locales

Según se desprende de las fuentes escritas, la palabra *ecclesia* designaba de forma predominante, al menos hasta el siglo VII, al edificio de culto cristiano. A partir de entonces, compartiría su significado con el vocablo *basilica*, aunque, con el tiempo, ambos términos acabarán por diferenciar dos campos semánticos diversos. En el canon 7 del Concilio IV de Toledo (633), ambos vocablos aparecen juntos, pero resulta ya evidente que *ecclesia* aludía en este contexto canónico al concepto jurídico mediante el que se expresaba la idea de circunscripción eclesiástica, mientras que *basilica* hacía referencia claramente a la realidad material que representaba el edificio de culto propiamente dicho. En el canon 33 de este mismo concilio, el primer término alude sin lugar a dudas a la «iglesia» como ente jurídico, razón por la que se reafirmaría aún más la consideración de que el edificio de culto, en su sentido arquitectónico, vendría designado por el segundo.

En todo caso, tanto en época sueva como visigoda, la «iglesia» titular del obispo recibía el nombre de *ecclesia cathedralis* y se hallaba siempre dedicada a la Virgen. Igualmente, era frecuente que se conociese como *ecclesia principalis*, *ecclesia senior* y, posiblemente en la mayoría de los casos, también *ecclesia Ierusalem*. Partiendo del testimonio que ofrece el *Liber Ordinum* (cols. 187 y 204), las demás iglesias surgidas en torno a la «catedral», dotadas de su propio clero y bienes, estuviesen o no localizadas dentro del recinto urbano, eran designadas con el nombre genérico de *tituli* («títulos»). Algunos concilios hispanos del siglo VI denominan «casa de la iglesia» (*domus ecclesiae*) al lugar, cercano a la catedral, que estaba destinado a la instrucción eclesiástica, es decir, la escuela episcopal. El Concilio de Valencia (549) confirma la sujeción directa de esta *domus ecclesiae* a la autoridad del obispo, puesto que, una vez muerto éste, se prohibía a los fieles apoderarse de cualquiera de las propiedades pertenecientes a la misma (c. 2). Tanto las iglesias urbanas como las que se situaban en el ámbito rural dentro del territorio jurisdiccional de la sede episcopal, conocidas como *ecclesiae diocesanae* o *ecclesiae parrochiae*, mantenían una relación de dependencia respecto al obispo titular y su clero. Desde un punto de vista exclusivamente religioso, la subordinación de las iglesias parroquiales respecto al obispo quedaba evidenciada en diversos aspectos. Numerosas fuentes eclesiásticas, entre ellas Isidoro de Sevilla, dejan claro que las amplias funciones de los presbíteros estaban, sin embargo, limitadas al no estar habilitados para bendecir el crisma, ordenar sacerdotes, ni consagrar iglesias o altares, funciones todas ellas que estaban exclusivamente reservadas a los obispos. Según los cánones conciliares, éstos tenían además el derecho y el deber de visitar periódicamente a las iglesias

de sus diócesis con el fin de supervisar la actividad pastoral de su clero, especialmente de los presbíteros que se encontraban al frente de ellas.

En una etapa ciertamente tardía (en ningún caso anterior a finales del siglo VI) aparece también en la documentación escrita el término *oratorium*. En palabras de Isidoro de Sevilla, «es un lugar dedicado sólo a la oración», añadiendo a continuación que «en él nadie debe hacer otra cosa sino aquello para lo que está destinado» (*Etymologiae*, XV, 4, 4). Ahora bien, aunque se trataba de un espacio originariamente destinado sólo a la plegaria y en el que no se podía celebrar misa, con el tiempo muchos de estos *oratoria* acabaron por convertirse en iglesias parroquiales, lo que, sin duda, implicaba importantes reformas arquitectónicas en la estructura de dichos edificios y en la disposición de sus espacios litúrgicos. Especialmente en medios rurales, comenzaron también a proliferar en esta época *martyria*, es decir, lugares en los que se rendía culto a los mártires con el propósito de recordar su «gloriosa victoria» en el día de su natalicio (Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, XV, 4, 12). En este sentido, es innegable que la difusión del culto martirial, realmente notable a lo largo del siglo VII, favoreció extraordinariamente la cristianización de amplias zonas rurales. Es evidente que la presencia de iglesias en este ámbito, e incluso en *villae* rústicas, presupone la existencia de una comunidad cristiana y de una serie de benefactores (muchos de ellos, grandes propietarios) que, por diversas razones, promovían su construcción. Este fenómeno es bien conocido a lo largo de todo el siglo VII, especialmente a partir de las disposiciones aprobadas en el Concilio II de Braga (572). A este respecto, el canon 19 del sínodo celebrado en Mérida en el año 666 ofrece un testimonio de primera mano sobre la promoción eclesiástica de este tipo de iniciativas privadas. No cabe duda de que la construcción de un templo, o la colaboración económica que posibilitara su edificación, fue considerada por el «donante» como una ofrenda personal de la que, previsiblemente, esperaba una recompensa en el más

Isidoro de Sevilla, *De ecclesiasticiis officiis,* II, 7, 2:

[...] *Praesunt [presbiteri] enim ecclesiae Christi, et in confectione diuini corporis et sanguinis consortes cum episcopis sunt, similiter et in doctrina populorum et in officio praedicandi; ac sola propter auctoritatem summo sacerdoti clericorum ordinatio et consecratio reseruata est, ne a multis disciplina ecclesiae uindicata concordiam solueret, scandala generaret*. [...] (ed. C. W. Lawson).

[...] Presiden [los presbíteros] la Iglesia de Cristo y, en la misma línea de los obispos, consagran el Cuerpo y la Sangre del Señor, lo mismo que en el oficio de enseñar al pueblo y predicar; pero, por su autoridad de sumo sacerdote, está reservada al obispo la ordenación y consagración de los clérigos, para que con la disciplina eclesial reclamada por muchos, no se rompiese la concordia y se engendrasen escándalos [...] (trad. A. Viñayo González).

Campana de basílica visigoda procedente de Morón de la Frontera (depósito de la colección Rabadán). Siglos VI-VII. Museo Arqueológico Provincial de Sevilla. Fotografía del autor.

allá y sobre todo un reconocimiento por el que su prestigio se viese ensalzado. Los concilios confirman, además, la existencia de fieles devotos que «por amor a Cristo y a los mártires, construían iglesias en las diócesis de los obispos y las dotaban con sus oblaciones» (Concilio IV de Toledo, c. 33: *multi enim fidelium in amore Christi et martyrum in parrochiis episcoporum basilicas construunt, oblationes conscribunt*), esperando con ello alcanzar el perdón de sus pecados o lucrarse al reservarse la mitad de cuanto se recogía en la ofrenda del pueblo.

En numerosas ocasiones estas «iglesias propias» o «privadas» fueron fuente de conflictos desde el momento en que los derechos de los fundadores colisionaron con los que procedían de la potestad jurisdiccional de los obispos. Los primeros solían considerar a las iglesias construidas dentro de los límites de sus propiedades como parte integrante de las mismas y, por tanto, defendían el uso de sus prerrogativas en la designación del clero destinado a su cuidado. Sin embargo, los obispos trataron en todo momento de imponer su autoridad, tanto sobre el clero como sobre los lugares de culto, por medio de las normas aprobadas en las asambleas conciliares. Las normas canónicas intentaron siempre reconducir a las llamadas «iglesias propias» a la disciplina eclesiástica, ya que, si bien

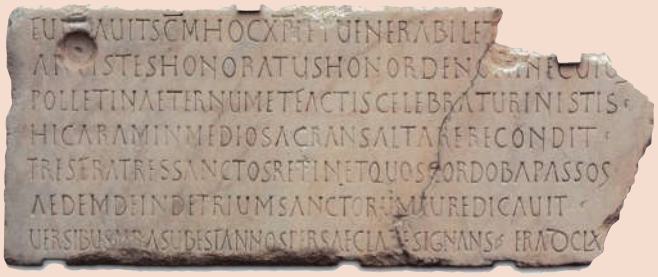
Concilio III de Toledo (589), c. 19:

Multi contra canonum constituta sic ecclesias quas aedificauerint postulant consecrari ut dotem quam eius ecclesiae contulerint, censeant ad episcopi ordinationem non pertinere. Quod factum et in praeteritum displicet et in futuro prohibetur, sed omnia secundum constitutionem antiquam ad episcopi ordinationem et potestatem pertineant (ed. F. Rodríguez).

Muchos, contra lo ordenado en los cánones, solicitan que se consagren las iglesias que se han edificado, como si la dote que han entregado a la iglesia no cayera bajo la administración del obispo, lo cual nos ha desagradado en el pasado, y para el futuro queda terminantemente prohibido, ya que todas las cosas conforme a lo establecido antiguamente, están bajo la administración y el poder del obispo (trad. J. Vives).

es cierto que se reconocían ciertos derechos a los fundadores y a sus parientes, otorgándoles la condición de patronos protectores, se salvaguardó en todo caso la potestad del obispo, máxima autoridad de la organización diocesana.

El Concilio II de Braga (572) había decretado que ningún obispo accediera a consagrar una iglesia privada sin que el fundador la hubiese dotado previamente y registrado la donación por escrito, de forma que contase con las garantías suficientes para asegurar su mantenimiento. Es evidente que, con este requisito, se pretendía afianzar la independencia económica de la nueva iglesia respecto de su fundador y, al mismo tiempo, subordinarla a la jurisdicción episcopal. De hecho, el Concilio III de Toledo (589) había ordenado que la dote de todas las iglesias de fundación privada quedaba bajo la administración de los obispos (c. 19). No habría que olvidar tampoco que éstos tenían derecho a percibir una parte de las rentas de las iglesias parroquiales. De hecho, el antiguo concilio de Tarragona (516) había dictaminado la entrega de un tercio de los ingresos, decisión que fue repetidamente ratificada por los concilios visigodos posteriores. Sin embargo, esos mismos concilios nos informan de los frecuentes abusos cometidos por los obispos al exigir fraudulentamente cantidades que excedían la «tercia canónica». Tales prácticas naturalmente fueron prohibidas,



► Inscripción del obispo Honorato, sucesor de Isidoro en la sede hispalense. Placa de mármol blanco. Catedral de Sevilla. Entre el año 636 y el 641.

FVNDAVIT S(an)C(tu)M HOC XPI(sti) ET VENERABILE T[E]MP[LVM] / ANTISTES HONORATVS HONOR DE NOMINE CVIVS / POLLET IN AETERNVM ET FACTIS CELEBRATVR IN ISTIS. / HIC ARAM IN MEDIO SACRANS ALTARE RECONDIT. / TRES FRATRES SANCTOS RETINET QVOS CORDOBA PASSOS. / AEDEM DEINDE TRIVM SANCTORVM IVRE DICAVIT. / VERSIBVS AERA SVBEST ANNOS PER SAECLA RESIGNANS. ERA DCLX[- - -].

«El obispo Honorato fundó este santo y venerable templo de Cristo, la gloria de cuyo nombre será recordada por toda la eternidad y será cantada por estos hechos. Éste volvió a poner un ara, luego de su consagración, en medio del altar, (que) guarda (las reliquias) de los tres santos hermanos que sufrieron martirio en Córdoba. Después dedicó con justo título esta capilla de los tres santos. En estas líneas el tiempo se detiene desvelando sus años a través de los siglos. Era 660 [...]».

Fuente: J. González (ed.), *San Isidoro, doctor Hispaniae,* Fundación El Monte, Sevilla, 2002, pp. 214-215.

como también se declaró contraria al Derecho canónico la transformación de más de una iglesia rural en monasterio, o la libre disposición de los bienes parroquiales para satisfacer el pago de los tributos debidos al fisco.

A pesar de ello, a finales del siglo VII, el rey Egica lamentaba en el *tomus regius* presentado en el Concilio XVI de Toledo (693) el abandono que sufrían muchas iglesias rurales en todas las diócesis, encontrándose a veces sin culto e incluso sin techo, en peligro de caer en un estado de ruina total. Era evidente que muchas de esas iglesias se construían y se consagraban sin contar con la necesaria dotación para su mantenimiento y el del clero que las debía atender. Pero el rey reprochó también en aquella ocasión a los propios obispos que, de nuevo por avaricia, hubiesen cometido verdaderos atropellos esquilmando los recursos de las iglesias de sus diócesis.

Concilio IV de Toledo (633), c. 33:

Auaritia radix cunctorum malorum, cuius sitis etiam sacerdotum mentes obtinet. Multi enim fidelium in amare Christi et martyrum in parrociis episcoporum basilicas construunt, oblationes conscribunt; sacerdotes haec auferunt atque in usus suos conuertunt. Inde est quod cultores sacrorum deficiunt dum stipendia sua perdunt; inde labentium basilicarum ruinae non reparantur quia auaritia sacerdotali omnia auferuntur. Pro qua re constitutum est a praesenti concilio episcopos ita dioceses suas regere ut nihil ex earum iure praesumant auferre, sed iuxta priorum auctoritatem conciliorum tam de oblationibus quam de tributis ac frugibus tertiam consequantur. Quod si amplius quippiam ab eis praesumptum exstiterit, per concilium restauretur, appellantibus aut ipsis conditoribus, aut certe propinquis eorum si iam illi a saeculo discesserunt. Nouerint autem conditores basilicarum in rebus quas eisdem ecclesiis conferunt, nullam potestatem habere sed iuxta canonum instituta sicut ecclesiam ita et dotem eius ad ordinationem episcopi pertinere (ed. F. Rodríguez).

La avaricia es raíz de todos los males, y el ansia de la misma se apodera también de los corazones de los obispos, y muchos fieles por amor de Cristo y de los mártires construyen iglesias en los territorios de los obispos, y las enriquecen con ofrendas, pero los obispos arrebatan estos bienes y los emplean en su propio·provecho; por esto faltan quienes se ocupen del culto divino, al perder sus medios de sustento. De aquí resulta que no se reparen las basílicas en ruinas, porque la avaricia episcopal lo arrebata todo. Por lo cual decreta el actual concilio que los obispos deben regir sus feligresías de modo que no tomen nada de los bienes de las mismas, sino que conforme a lo prescrito en los concilios anteriores, se contenten solamente con la tercera parte, tanto de las oblaciones como de las rentas y los frutos, y si tomaren alguna cosa más de lo establecido, el concilio reparará la injusticia, sea ante la reclamación de los mismos fundadores, sea ante la de sus parientes, si aquéllos ya hubieren muerto; pero sepan también los fundadores de las basílicas, que no tienen ningún derecho sobre los bienes que han entregado a dichas iglesias, sino que conforme a lo determinado en los cánones, lo mismo la iglesia que su dote, están bajo la administración del obispo (trad. J. Vives).

► Iglesia de Santa María de Quintanilla de las Viñas (Burgos). Exterior. Siglo VII. Fuente: R. Barroso Cabrera y J. Morín de Pablos, *La iglesia de Santa María de Quintanilla de las Viñas,* Ediciones B.M.M. & P., Madrid, 2001, p. 14.

► Iglesia de San Pedro de la Nave (Zamora). Exterior. Siglo VII. Fotografía del autor.

Es muy posible que la mayoría de los templos conservados que normalmente se adscriben a la época visigoda pertenezca al grupo de iglesias parroquiales o diocesanas de fundación privada. Las más conocidas son las ya citadas de San Juan de Baños (construida por orden de Recesvinto), San Pedro de la Nave, Santa Comba de Bande, San Fructuoso de Montelios (fundada, al parecer, por el propio Fructuoso) y Quintanilla de las Viñas. Por su ubicación y dimensiones ciertamente modestas, podríamos suponer que fueron erigidas en dominios privados y fiscales, o en pequeños poblados campesinos o *vici*. Sin embargo, y a pesar de su indudable interés histórico y artístico, no constituyen precisamente el ejemplo más representativo o desarrollado de la arquitectura religiosa visigoda, pues las fuentes de la época dejan traslucir la existencia de imponentes basílicas de titularidad episcopal en las grandes ciudades del reino, de cuya magnificencia apenas han quedado restos. Entre ellas se encontrarían, por ejemplo, las iglesias de Santa Eulalia de Mérida; San Pedro y San Pablo, junto con Santa Leocadia, en Toledo; San Vicente de Córdoba; o la catedral, llamada «de Jerusalén», de Sevilla.

El patrimonio eclesiástico

Debido a sus inmensas propiedades fundiarias, la Iglesia católica se convirtió en uno de los principales poderes económicos del reino, si no en el mayor después de la institución monárquica. Como ya ha sido indicado, el sistema de explotación reproducía el mismo procedimiento que aplicaban los grandes terratenientes civiles, aunque las tierras pertenecientes a la Iglesia eran más extensas y numerosas. El concepto de fidelidad que se encontraba en la base de las relaciones de patrocinio se extendía igualmente a los dependientes de las propiedades eclesiásticas. La figura del obispo adquiere, por tanto, la condición de *patronus*, pero no podía disponer a su antojo de las riquezas que estaban bajo su custodia y administración. De hecho, según las disposiciones canónicas, las propiedades de la Iglesia (tanto los bienes muebles como inmuebles) eran absolutamente inalienables. Ya desde la época del reino tolosano se vieron protegidas, tanto por la legislación civil como por la canónica. Así se constata en el propio Código de Eurico y en el Concilio de Agde (506), al igual que en los diversos sínodos celebrados, tanto en el reino suevo como en el visigodo, a lo

Concilio VI de Toledo (638), c. 15:

Quia his qui principum digne seruiunt, atque deferentibus fidele illis obsequium, constat nos optimum ministrasse suffragium dum iuste a principibus acquista in eorum iure persistere sanximus indiuulsa, aequum est maxime ut rebus ecclesiarum. Dei adhibeatur a nobis prouidentia opportuna. Adeo, quaecumque rerum ecclesiabus Dei a principibus iuste concessa sunt uel fuerint uel cuiuscumque alterius personae quolibet titulo illis non iniuste collata sunt uel exstiterint, ita in eorum iure persistere firma iubemus, ut euelli quocumque casu uel tempore nullatenus possint. Opportunum est enim ut sicut fidelia seruitia hominum non exsistere censuimus ingrata, ita ecclesiis collata, quae proprie sunt pauperum alimenta, eorum in iure pro mercede offerentum maneant inconuulsa (ed. F. Rodríguez).

Porque consta que hacemos un gran favor a los que dignamente sirven a los príncipes y a los que le tributan un leal servicio, cuando ordenamos que lo adquirido justamente de los reyes permanezca sin serles arrebatado de su propiedad, es aún todavía más justo que proveamos oportunamente, en favor de los bienes de las iglesias de Dios. Por lo tanto, mandamos que cualesquiera cosas que los príncipes han concedido justamente o concedieren a las iglesias de Dios, al igual que todo aquello que cualquier persona, con cualquier título, ha entregado o entregare a las mismas iglesias, sin faltar a la justicia, de tal manera perduren firmemente bajo su dominio, que no puedan ser arrebatadas por ningún acontecimiento, ni en ninguna ocasión, pues es muy oportuno que, así como juzgamos que los servicios fieles de los hombres no deben quedar sin premio, del mismo modo lo otorgado a las iglesias, que constituye el alimento de los pobres, debe permanecer intacto, bajo el dominio de las mismas, para premio de los donantes (trad. J. Vives).

largo del siglo VI. Desde un principio se distinguió entre los bienes personales del obispo, no afectados por este impedimento, y los propiamente eclesiásticos. Posteriormente, el Concilio VI de Toledo (638) justificaría en su canon 15 el carácter inalienable del patrimonio eclesiástico aduciendo que constituía el «alimento de los pobres» (*pauperum alimenta*).

Los siervos de la Iglesia formaban parte integrante de su patrimonio, razón por la que tampoco podían ser liberados de manera discrecional. El concilio sevillano del año 590 exigió a los obispos que compensaran con su patrimonio personal las manumisiones y donaciones de los *servi* eclesiásticos que realizaran por voluntad propia; en caso contrario, serían inmediatamente anuladas. De hecho, a mediados del siglo VII, el Concilio X de Toledo revocó el testamento de Ricimiro, obispo de Dumio, al haber realizado ciertas manumisiones sin reserva de obsequio, así como varias donaciones de siervos pertenecientes a la iglesia dumiense sin haber respetado el precepto por el que estaba obligado a la correspondiente compensación. Lo habitual era que, cuando se producían, las manumisiones fuesen siempre en obsequio, de forma que los libertos quedasen sujetos de manera perpetua y hereditaria al patrocinio de la Iglesia.

A pesar de que los bienes de los monasterios no formaban parte de las propiedades de la diócesis, ya que eran económicamente autónomos, su administración adoptaba las mismas formas que las empleadas por los obispados. Según las reglas que han llegado hasta nosotros, el prepósito, cuya autoridad sólo era inferior a la del abad, era la figura monacal que se encargaba de la gestión patrimonial.

La Iglesia, además, acumulaba valiosos tesoros de oro, plata y piedras preciosas, muchos de los cuales, citados también por las fuentes, han sido descubiertos en importantes hallazgos arqueológicos. No es necesario insistir de nuevo en los famosos tesoros de Guarrazar (Toledo) y Torredonjimeno (Jaén), cuyas piezas más sobresalientes son las coronas votivas ofrecidas en señal de devoción por los monarcas visigodos.

Una buena parte de las riquezas y recursos económicos de la Iglesia estaba destinada a la labor caritativa. El autor de las *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* aporta, en este sentido, algunas noticias sobre las grandes donaciones que ya en época arriana recibía la iglesia emeritense, muchas de las cuales, junto con las rentas obtenidas de la explotación de sus enormes dominios, posibilitaron la construcción de basílicas u hospitales, como el *xenodochium* fundado por el obispo católico Masona en la segunda mitad del siglo VI para el auxilio de los peregrinos y enfermos de la ciudad. Sabemos también que se hizo habitual el reparto de limosnas, lo que implicaba la disposición de grandes caudales

de dinero. Posteriormente, todos estos bienes se verían incrementados tras la conversión y la consiguiente integración en la Iglesia oficial de la mayoría del clero arriano, que aportaría igualmente su patrimonio al ya acumulado por la jerarquía católica.

Las relaciones de la Iglesia hispana con Roma

Según la documentación disponible, durante la época tardorromana y primeros momentos de formación de los llamados reinos bárbaros, hubo buenas y estrechas relaciones entre la Iglesia católica hispana y la sede pontificia. La abundante correspondencia mantenida entre la alta jerarquía eclesiástica y los diferentes obispos de Roma testimonia un clima de buen entendimiento y

Vitas sanctorum patrum Emeretensium, V, 3, 4-8:

Deinde xinodocium fabricauit magnisque patrimoniis ditauit constitutisque ministris uel medicis peregrinorum et egrotantium husibus deseruire precepit talemque preceptum dedit, ut cuncte urbis ambitu medici indesinenter percurrentes quemquumque seruum seu liberum, Xpianum siue Iudeum, repperissent egrum, ulnis suis gestantes ad xenodocium deferrent, straminibus quoque lectuli nitide preparatis, eundem infirmum ibidem superponentes ciuos delicatos et nitidos eousque preparantes quousque cum Deo egroto ipsi salutem pristinam reformarent. Et quamlibet a prediis xenodocii conlatis multis deliciarum copia pararetur, adhuc uiro sancto parum esse uidebatur. Sed his omnibus beneficiis adiciens maiora precepit medicis ut sagaci sollicitudine gererent curam ut de omnibus exeniis ab uniuersis actuariis ex omni patrimonio eclesie in atrium inlatis medietatem acciperent, ut eisdem infirmis deferrent [...] *In elemosinis uero pauperum quantum largus extiterit, soli Deo reseruatum est nosse. Tamen et de ipsut quandam particulam enarremus* [...] (ed. A. Maya Sánchez).

Después edificó un hospital y lo enriqueció con un gran patrimonio, equipándolo con sirvientes y médicos; mandó que se atendieran las necesidades de los peregrinos y enfermos y dio orden de que los médicos, recorriendo sin cesar los alrededores de toda la ciudad, llevaran en brazos al hospital a cualquiera que, siervo o libre, cristiano o judío, encontraran enfermo, y que allí mismo, también en esteras, en camas acondicionadas y limpias, tendieran al enfermo, preparándole alimentos delicados y saludables hasta que devolvieran, con la ayuda de Dios, la antigua salud al enfermo. Y aunque el hospital se abastecía del cultivo de sus campos, se disponía de una gran abundancia de delicados alimentos para muchos refugiados, todavía le parecía que era poco al santo varón. Y añadiendo a todos estos beneficios otros mayores, ordenó a los médicos que, con atenta solicitud, se preocuparan de recoger la mitad de todos los bienes del patrimonio de la iglesia traídos al palacio por todos los tesoreros, a fin de entregársela a los mismos enfermos [...] Cuán generoso en la limosna fue para con los pobres, sólo a Dios le está reservado conocerlo, sin embargo detallemos una pequeña muestra de ello [...] (trad. I. Velázquez).

► Iglesia de San Pedro de la Nave (Zamora). San Pedro Apóstol en el capitel de Abraham. Siglo VII. Fotografía del autor.

colaboración, siempre desde una perspectiva de respeto a partir de la cual la Iglesia hispana asumía su posición subordinada respecto a la autoridad pontificia. Sin embargo, y aunque parezca paradójico, a medida que el poder de esta Iglesia se afianzaba en *Hispania* con la ayuda de la monarquía católica, las relaciones con Roma fueron enfriándose paulatinamente, llegando incluso, en determinados momentos, a situaciones críticas.

En este sentido, resulta muy significativo que, sin ninguna razón aparente, la propia noticia de la conversión de Recaredo al catolicismo tardara bastante tiempo en ser conocida en Roma, algo realmente sorprendente teniendo en cuenta la excelente relación personal que el obispo Leandro de Sevilla, verdadero artífice de dicha conversión, mantenía con el papa Gregorio Magno, a quien conoció en Constantinopla y de quien obtuvo la dedicatoria de sus *Moralia in Iob*. En todo caso, apenas recibida la carta en la que el prelado hispalense le informaba acerca del feliz suceso, el obispo de Roma se apresuró a felicitar al rey visigodo por tan «oportuna» y «piadosa» decisión. Ahora bien, las fuertes tensiones llegarían muchos años más tarde a su punto culminante con el episodio de amonestación del papa Honorio I a los obispos hispanos, que provocó una airada respuesta por parte del metropolitano Braulio de Zaragoza. Y, avanzando aún más en el tiempo, la crisis surgida con motivo del *Apologeticum* de Julián de Toledo volvió a suscitar el enfrentamiento y la demostración de fuerza de la Iglesia hispana frente a la sede romana. En efecto, al confirmar en

nombre de la Iglesia hispana (concebida ahora como un ente autónomo encabezado por la sede de Toledo) las actas del VI Concilio ecuménico, Julián fue censurado por el papa Benedicto II, quien además le reprochó ciertas expresiones, a su juicio peligrosas, del *Apologético* redactado por el prelado toledano en defensa, precisamente, de dichas actas, un texto que sería ratificado en todos sus términos por el Concilio XIV de Toledo. En el año 688, Julián escribiría un nuevo alegato, insistiendo en las fórmulas empleadas en su obra, que sería a su vez aprobado y asumido por el Concilio XV de Toledo, en cuyas sesiones se censuró duramente a la sede romana por no haber comprendido las sutilezas teológicas (que se estimaban del todo ortodoxas) del escrito anterior de Julián. Este incidente demostraría por sí mismo que la Iglesia hispana albergaba una firme conciencia de unidad dentro del reino visigodo que a punto estuvo de provocar un grave conflicto con Roma de impredecibles consecuencias en aquel momento.

b) Los concilios visigodos

Los concilios provinciales

A pesar de que no todas sus actas se han conservado, parece que en cada una de las provincias eclesiásticas se celebraban con cierta frecuencia sínodos en los que se reunían todos sus obispos encabezados por el de la sede metropolitana. El Concilio de Tarragona (516) establecía que a estas asambleas debían acudir además los presbíteros, tanto de las iglesias catedrales como de las rurales, e incluso algunos seglares que fuesen hijos fieles de la Iglesia (c. 13).

Las antiguas normas canónicas recomendaban la celebración de este tipo de reuniones conciliares con cierta regularidad. El Concilio III de Toledo decretó que adquiriesen carácter anual y que tuviesen lugar preferentemente en el mes de noviembre. Aunque tales reuniones aparecen atestiguadas por las fuentes, no llegaron nunca a celebrarse de forma periódica, sino más bien esporádica. El Concilio XI de Toledo (675), que a pesar de formar parte de la serie de concilios nacionales tuvo carácter exclusivamente provincial, se hizo eco precisamente de las quejas por el largo tiempo transcurrido (dieciocho años) desde la última asamblea. Cabría suponer, en este mismo sentido, que la irregularidad fue la tónica habitual también en otras provincias eclesiásticas. Sin embargo, algunos de estos sínodos adquirieron enorme trascendencia, como el celebrado en Sevilla en el año 619, que, presidido por Isidoro, contó además con la asistencia de altos funcionarios provinciales, configurándose como tribunal para los litigios surgidos entre los propios obispos.

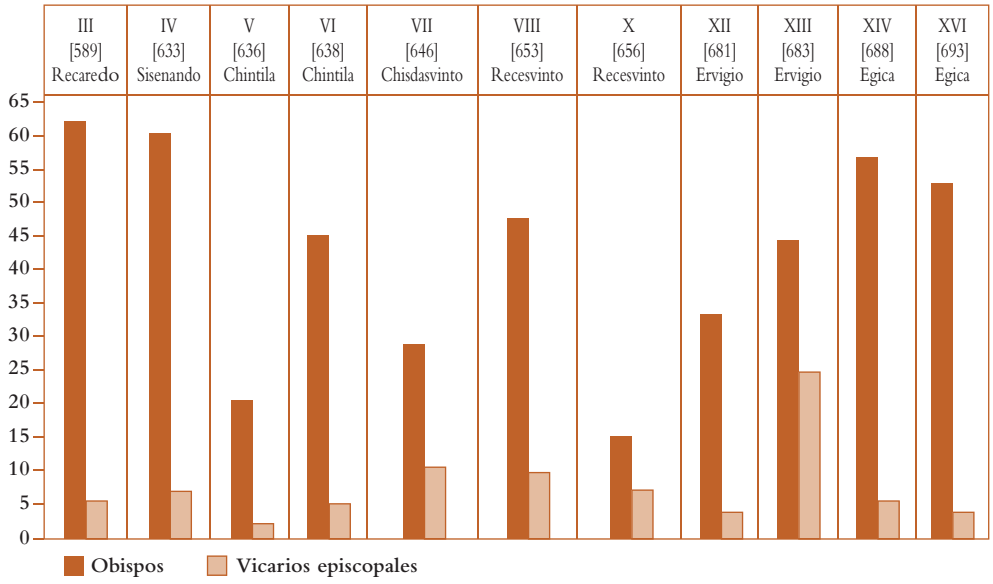
Concilios de la Hispania visigoda (en *cursiva* los concilios generales)		
Año	**Reinado**	**Ciudad**
516	Amalarico (bajo la regencia de Teodorico)	Tarragona
517	Amalarico (bajo la regencia de Teodorico)	Gerona
531	Amalarico	Toledo II
540	Teudis	Barcelona I
546	Teudis	Lérida
546	Teudis	Valencia
561	Teodomiro, rey suevo	Braga I
572	Miro, rey suevo	Braga II
589	Recaredo	*Toledo III*
589	Recaredo	Narbona
590	Recaredo	Sevilla I
592	Recaredo	Zaragoza II
597	Recaredo	Toledo
598	Recaredo	Huesca
599	Recaredo	Barcelona II
610	Gundemaro	Toledo
614	Sisebuto	Egara
619	Sisebuto	Sevilla II
c. 619-624	Sisebuto o Suintila	Sevilla III
633	Sisenando	*Toledo IV*
636	Chintila	*Toledo V*
638	Chintila	*Toledo VI*
646	Chindasvinto	*Toledo VII*
653	Recesvinto	*Toledo VIII*
655	Recesvinto	Toledo IX
656	Recesvinto	*Toledo X*
666	Recesvinto	Mérida
675	Wamba	Toledo XI
675	Wamba	Braga III
681	Ervigio	*Toledo XII*
683	Ervigio	*Toledo XIII*
684	Ervigio	Toledo XIV
688	Egica	*Toledo XV*
691	Egica	Zaragoza III
693	Egica	*Toledo XVI*
694	Egica	*Toledo XVII*
704	Witiza	*Toledo XVIII*

Los concilios generales

Puede afirmarse que los concilios generales de Toledo se convirtieron en la institución más representativa de la Iglesia visigoda. Constituían el eje en torno al cual se articulaba la vida religiosa del reino. En ellos los obispos definían en cada momento la línea dogmática oficial, regulaban las relaciones con el monarca, establecían o modificaban las normas que regían la vida interna de la institución eclesiástica, así como la disciplina exigible en el clero y la moral cristiana requerida en la conducta de los *fideles*. El mantenimiento de la doctrina de la Iglesia era esencial para la alta jerarquía católica, pero, además, en estas asambleas conciliares se fijaban las normas que habrían de servir para unificar la liturgia, así como las directrices que tendrían que ser respetadas de forma general en las labores pastorales desempeñadas por los ministros de la Iglesia.

Ahora bien, ya con anterioridad a la institucionalización de los concilios generales celebrados en la ciudad de Toledo, este tipo de asambleas, en origen de carácter exclusivamente eclesiástico, se había convertido en un eficaz instrumento de gobierno que gozó de una autoridad indiscutible no sólo en materia doctrinal o de fe, sino también en diferentes e importantes aspectos que afectaban a la vida social, civil, económica, política, e incluso militar, del reino. Como ya ha sido señalado, el rey gobernaba conjuntamente con la Iglesia por

La asistencia a los Concilios Generales de Toledo
(en cifras absolutas)



Fuente: J. Orlandis, *La vida en España en tiempo de los godos,* Rialp, Madrid, 2006, p. 116.

medio de los concilios. Si el poder eclesiástico representado en los obispos estaba estrechamente unido a la institución monárquica, y el rey necesitaba en la mayoría de las ocasiones la aquiescencia o el consejo de la jerarquía de la Iglesia, entonces podremos considerar que el modelo político visigodo configuró un auténtico *regnum ecclesiasticum*.

Al igual que los antiguos emperadores tardorromanos reunieron los llamados concilios ecuménicos, los monarcas visigodos convocaron los concilios generales en la sede regia, pero, a diferencia de los primeros, que se ocupaban únicamente de cuestiones concernientes a la Iglesia, los segundos tomaban decisiones que, desde un punto de vista político, afectaban profundamente al gobierno del reino. Su creciente importancia, reflejada en el traslado a sus actas de una buena parte de la actividad legislativa de los propios soberanos, hizo que terminaran por convertirse en asambleas políticas institucionalizadas, especialmente a partir del Concilio IV de Toledo, reunión en la que participa de manera sobresaliente la nobleza. No puede despreciarse, en este sentido, la influyente labor desarrollada en estas reuniones nacionales por las más importantes figuras de la Iglesia visigoda. Tales serían los casos de Leandro e Isidoro de Sevilla en los concilios III (589) y IV (633) respectivamente; de Braulio de Zaragoza en el V (636) y VI (638); de Eugenio II de Toledo en el IX (655), o de Julián en los celebrados durante el reinado de Ervigio, el XII (681), el XIII (683) y el XIV (684).

A través del *tomus regius*, el monarca presentaba a los obispos aquellos temas, normalmente ya consensuados, en torno a los cuales solicitaba que se centrasen los debates para alcanzar un acuerdo duradero. La aquiescencia de la asamblea conciliar preservaba de alguna forma la autoridad del monarca, al tiempo que la reforzaba. Muchas de las disposiciones incluidas en sus actas fueron sancionadas por medio de una *lex in confirmatione concilii*, que, de forma expresa, extendía la validez de sus cánones a la esfera civil. Este tipo de ley fue utilizada por primera vez en el año 589 para refrendar las importantes decisiones tomadas en el Concilio III de Toledo; sin embargo, no volverá a emplearse hasta el Concilio XII de Toledo (681), momento a partir del cual se convertirá en un complemento habitual de los restantes hasta el final del reino. Llama la atención, no obstante, la ausencia de *leges in confirmatione concilii* prácticamente durante un siglo desde el concilio celebrado en el año 589. No puede aducirse como argumento explicativo precisamente la falta de importancia política de los cánones aprobados en los concilios celebrados durante ese largo período, ya que en sus actas aparecen reflejadas medidas transcendentales como las relacionadas con el juramento de fidelidad o la sucesión al trono. Sería más razonable pensar que se sobrentendía que todos los concilios generales contaban de

► Iglesia de San Pedro de la Nave (Zamora). Capitel figurado con Daniel en el foso de los leones. Siglo VII. Fotografía del autor.

► Iglesia de San Pedro de la Nave (Zamora). Capitel figurado con el sacrificio de Abraham. Siglo VII. Fotografía del autor.

forma implícita con dicha ley confirmatoria y que, por alguna razón desconocida para nosotros, volvió a aparecer de manera explícita a partir del Concilio XII de Toledo quizás para reforzar el valor de los cánones como normas jurídicas de rango civil en un momento en que pudo no haberse percibido de esa forma.

«Ordo de celebrando concilio»

Al igual que sucedía con los concilios provinciales, los que tenían carácter general o nacional eran convocados sin ajustarse a ningún tipo de periodicidad. La prescripción establecida en el Concilio III de Toledo (589), según la cual las asambleas conciliares debían reunirse anualmente, ignorando la norma canónica que determinaba su celebración dos veces al año, aportaba, sin pretenderlo, las razones por las que, en lo sucesivo, ni siquiera esta disposición llegaría a respetarse, las cuales no eran otras que las circunstancias impuestas por la lejanía y pobreza de las iglesias hispanas (*itineris longitudine et paupertate ecclesiarum Spaniae*, según se afirma en su canon 18). Estos concilios generales

► *Ordo celebrando concilio.* Códice Albendense o Vigilano (año 976) conservado en la Biblioteca del Escorial (signatura d-I-2), f. 344. Fotografía anónima de Internet.

se celebraban siempre en Toledo, aunque la iglesia que los albergaba podía ser diferente en cada ocasión: la de Santa María o Santa Jerusalén (es decir, la catedral ubicada en el interior de la ciudad) y la de los apóstoles Pedro y Pablo o bien la de Santa Leocadia, estas dos últimas, de origen martirial, situadas en zonas suburbanas.

A partir del Concilio IV de Toledo (633) es posible constatar la existencia de una especie de normativa —*Ordo de celebrando concilio*— por la que se regulaba el orden y ceremonial que debía observarse en la celebración de los concilios toledanos. La versión completa de este *Ordo* se ha preservado en los códices riojanos Albeldense y Emilianense del siglo X, los cuales contienen las más antiguas ilustraciones de estas asambleas conciliares. Según la secuencia descrita, al despuntar el alba en el día correspondiente a la jornada de apertura del concilio, la iglesia donde éste habría de reunirse era despejada de público, cerrando todas sus puertas, salvo una, justo por donde debían entrar primeramente los obispos, con sus vestiduras episcopales y la cabeza cubierta con la mitra. Los primeros puestos eran ocupados por los metropolitanos de las provincias eclesiásticas del reino seguidos por los otros obispos, los cuales tomaban asiento por riguroso orden de antigüedad de su consagración episcopal, el mismo que habrían de seguir en la firma de las actas conciliares a su clausura. Es evidente que este procedimiento implicaba la existencia de un

registro detallado que contenía los nombres y fechas de las ordenaciones de todos los obispos del reino. Una vez ocupados los puestos reservados a quienes ostentaban la dignidad episcopal, entraban los presbíteros, que se sentaban justo detrás de aquéllos. A continuación, venían los diáconos, que permanecían de pie. Por último, se permitía el acceso a algunos laicos en calidad de invitados y, naturalmente, a los notarios, tras lo cual se cerraban las puertas y quedaba formalmente constituida la asamblea.

El concilio se iniciaba con una oración general dirigida por el archidiácono, quien, al pronunciar la forma imperativa «¡Orad!», señalaba el momento en que todos debían tumbarse en el suelo. Después de recitar las oraciones reservadas en el *Ordo* a los metropolitanos, uno de ellos, probablemente el más antiguo o quizás más bien el de Toledo, dirigía una alocución a la asamblea. El punto culminante del concilio tenía lugar a continuación, justo cuando se producía la solemne entrada del rey en el aula conciliar acompañado por los dignatarios palatinos. El monarca pronunciaba entonces una oración ante el altar y se postraba igualmente sobre el suelo en señal de adoración. A continuación, el soberano ocupaba el solio preparado al efecto para dirigir su discurso al concilio, tras el cual entregaba a la asamblea el *tomus regius*, un pliego donde figuraban las cuestiones que sometía a la deliberación de los padres conciliares. Los obispos, nuevamente postrados, rezaban inmediatamente después la *oratio dominica*, en la que rogaban a Dios para que ayudara a su siervo el rey en su recto camino dentro de la fe.

Concilio XI de Toledo (675), c. 1:

In loco benedictionis consedentes Domini sacerdotes nullis debent aut indiscretis uocibus praestrepi aut quibuslibet tumultibus proturbari, nullis etiam uanis fabulis uel risibus agi et, quod est deterius, obstinatis concertationibus tumultuosas uoces effundere [...] *Quicumque ergo in conuentu concilii haec quae praemissa sunt, uiolanda crediderit et contra haec interdicta aut tumultu aut contumeliis uel risibus concilium proturbauerit, iuxta diuinae legis edictum quo praecipitur: «Eice derisorem et exibit cum eo iurgium», et cum omni confusionis dedecore abstractus a communi coetu secedat et trium dierum excommunicationis sententiam perferat* (ed. F. Rodríguez).

Cuando los obispos del Señor están sentados en el lugar de bendición, no debe nadie prorrumpir en ningún grito inoportuno ni alterar el orden con cualquier clase de alboroto. Tampoco deben entretenerse con vanas conversaciones y risas, ni lo que aun es peor, dar voces estrepitosas en contiendas obstinadas [...] Cualquiera, pues, que creyere que durante la reunión conciliar puede violar lo que se acaba de decir y·en contra de esta prohibición perturbare el orden del concilio con alborotos, insultos o risas, conforme al precepto de la ley divina, en la cual se ordena: «arroja fuera al escarnecedor y se acabará con él la reyerta», sacándole con toda deshonra y confusión, sea apartado de la reunión, y sufrirá la pena de tres días de excomunión (trad. J. Vives).

Una vez concluida la ceremonia inaugural, los tres primeros días de sesiones se consagraban a temas relativos a la doctrina, la liturgia y la disciplina eclesiástica. Finalizadas estas jornadas, los obispos y dignatarios de la corte trataban las cuestiones «mundanas» que afectaban al gobierno del reino. El concilio se cerraba con la redacción, lectura y firma de sus actas, acompañadas de las correspondientes oraciones finales.

Más allá de la imagen ideal descrita por el *Ordo*, las fuentes canónicas dejan entrever el «desorden» que a veces imperaba en el interior del aula conciliar e incluso el desenfreno y acaloramiento de los padres conciliares al hilo de las discusiones suscitadas. Tal era la alarma que provocaba en algunos obispos este tipo de situaciones, que se llegó a amenazar a los alborotadores con su expulsión de la iglesia y una pena de tres días de excomunión (Concilio XI de Toledo, c. 1).

c) El monacato

A partir del siglo VI, las noticias referidas al monacato en la Península Ibérica son cada vez más frecuentes. De hecho, el número de monjes clérigos debió de experimentar un aumento considerable en esta época, dado que el Concilio de Tarragona del año 516 les prohibía ejercer el ministerio eclesiástico fuera de sus propios monasterios, salvo que lo hiciesen por orden y mandato del abad. Es llamativo que, treinta años después, el Concilio de Lérida (546) recomendara ordenar clérigos entre los monjes que tuvieran el permiso del abad o del obispo de la diócesis en que se encontraba ubicado el monasterio.

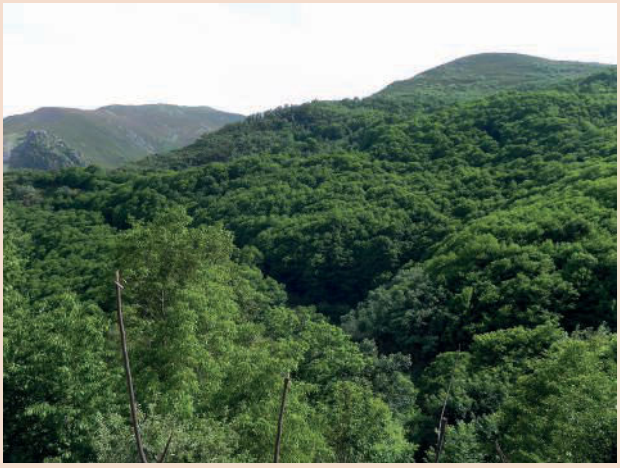
En lo que se refiere al siglo VI, contamos con algunas noticias sobre ciertos personajes que con su ejemplo contribuyeron a difundir el monacato por diferentes zonas de la geografía peninsular. En este sentido, sabemos que Victoriano, a cuya muerte en el año 568 le dedicaría un poema Venancio Fortunato, llevó a cabo varias fundaciones de monasterios en la región pirenaica. Entre ellas destacó especialmente la de San Martín de Asán en la actual provincia de Huesca. Mejor conocida, sin embargo, es la figura de Martín de Dumio o de Braga, que, originario de Panonia, viajó por Oriente antes de llegar a mediados del siglo VI a la *Gallaecia*, donde fundó a su vez un monasterio en Dumio, del que fue su primer abad. Sin embargo, más tarde sería nombrado obispo, llegando a convertirse posteriormente en metropolitano de su provincia eclesiástica y, como tal, a presidir el Concilio II de Braga (572). Contemporáneo suyo fue san Millán, el anacoreta más conocido de época visigoda. La transformación de su primitivo oratorio en monasterio inauguró un fenómeno que llegaría a ser relativamente frecuente en la época, ya que este tipo de personas dedicadas a la ascesis raramente conseguían vivir de forma aislada. Atraídos por su fama de hombres

santos, enseguida surgían en torno a ellos imitadores y discípulos, y su lugar de retiro espiritual se convertía en una especie de centro de peregrinación.

No habría tampoco que olvidar la destacada influencia de los monjes llegados del norte de África sobre el monacato hispano. El caso mejor conocido es el del abad Donato, que, huyendo de los bárbaros (posiblemente bereberes), a mediados de este mismo siglo VI, se trasladó a la Península con un nutrido grupo de monjes y una importante biblioteca, y fundó en el Levante el que se convertiría en el célebre monasterio Servitano. Su sucesor como abad, Eutropio, llegaría a ocupar la sede episcopal de Valencia, siendo constatada su presencia como obispo de esa ciudad en el Concilio III de Toledo (589). Los casos de monjes clérigos que alcanzaron la dignidad episcopal no fueron infrecuentes en estos momentos. Leandro, hermano mayor de Isidoro, fue monje antes de convertirse en el metropolitano de la sede hispalense y, sin olvidarse de su anterior etapa ascética, redactó un tratado bajo el significativo título de *De institutione virginis* (dedicado a su hermana, la monja Florentina) que contenía una serie de normas, inspiradas en los padres de la Iglesia, concebidas para orientar la vida monacal de las religiosas. El propio Isidoro, sin duda la figura intelectual más destacada e influyente de la Iglesia visigoda, escribió también una *Regula monachorum* que se basaba en las elaboradas por Pacomio, Macario, Casiano, Jerónimo y Cesáreo de Arlés. Esta obra se dirigía principalmente a los monjes del monasterio honoranense, uno de los varios fundados por él mismo, lo que demostraría que el monacato fue muy a menudo impulsado por los obispos. Todavía en época arriana, Masona de Mérida llevó a cabo una importante labor fundacional dentro de los límites territoriales de su diócesis. Uno de los cánones del Concilio IV de Toledo (633), presidido por el propio Isidoro, recomendaba a los obispos que concediesen a sus clérigos la autorización para ingresar en los monasterios si tales era sus deseos. Después de todo, es posible que, teniendo en cuenta que el modelo monacal isidoriano preconizaba una relación estrecha con la ciudad en cuyo territorio estaba situado el monasterio, el obispo podría ejercer de alguna forma cierto control sobre los cenobios ubicados en el territorio de su diócesis. De hecho, sabemos que Toledo, el obispado más importante del reino, mantuvo estrechas relaciones con el cercano monasterio de Agali, del que fueron monjes varios de los prelados que, a lo largo del siglo VII, ocuparon su sede episcopal.

Por otro lado, es bien conocido que, después de un dilatado período dedicado al ascetismo anacorético, el noble godo Fructuoso (emparentado posiblemente con el rey Sisenando) impulsó de forma notable el monacato en la *Gallaecia*, donde, incitado por sus discípulos, promovió varias fundaciones monásticas, entre las que se encuentran los cenobios de *Complutum* o Compluda

y Rufiana en el Bierzo (actual provincia de León), llegando a ser antes del año 650 obispo-abad de Dumio, y después metropolitano de Braga (a partir del 656). Se le atribuye con seguridad la autoría de una regla monástica que se halla bastante influida por la isidoriana, aunque adopta un carácter más rigorista. Durante mucho tiempo se pensó que también había sido el artífice de una segunda regla conocida con el nombre de *Regula communis*, pero en la actualidad se cree que fue fruto de sus colaboradores y discípulos. Esta regla fue concebida como norma común para varios monasterios asociados en una especie de congregación múltiple y dirigidos de forma conjunta por diferentes abades a través de la celebración de asambleas periódicas. Otra novedad que presentaba era la posibilidad de integrar en los centros monásticos a grupos familiares,



► Paisaje del Valle del Silencio (la llamada Tebaida berciana) desde Montes de Valdueza (El Bierzo, León). Fotografía del autor. A estos parajes se retiraron los primeros ascetas, tales como Valerio y su maestro Fructuoso. El primero describe el entorno natural de la siguiente forma:

Valerio del Bierzo, *Ordo querimonie prefati discriminis,* 29:

Quia tantus existit congruentissime quietis adinstar paradisi aptissimus locus, ut etiam licet, ut supra sum locutus, sit eminentissimorum montium munitione circumseptus, nullius tamen instet tetrium umbrarum opacitate fuscatus, nisi luciflui splendoris uenustissimo decore conspicuus atque uernantissimi uiroris eximia amenitate fecundus, procul a mundo remotus, nullarum secularium actionum tumultibus neque feminarum occursibus infestatus, ut cunctis liquido patescat pro adipiscendo perfecte sanctitudinis culmine fidelibus a mundanis inlecebris commertiisque recedentibus a Domino esse preparatus. Hec intuens inimicus et per ypocrisin sibi subiectis fideles Dei expeliere conatur (ed. Díaz y Díaz, 2006, p. 276).

«Porque es un lugar de la paz más conveniente para mí, a modo de un paraíso, como dije arriba, aunque está rodeado y protegido por unas cimas altísimas, con todo no me parece en absoluto falto de luz por la oscuridad de tétricas sombras, sino que aparece brillante con la preciosa vista de un paisaje soleado y con la estupenda calma de un verdor ameno, lejos del mundo, sin el barullo de la actividad de las gentes, ni infestado por la presencia de mujeres, hasta el punto de que a todos aparezca claramente como preparado por el Señor para alcanzar la cima de la santidad, alejado de todas las atracciones y comercios humanos [...]» (trad. Díaz y Díaz, 2006, p. 277).

constituidos por padres, madres e hijos pequeños, que estaban sometidos a la autoridad del abad, y cuyo principal cometido era la instrucción de los niños y niñas para que en su día abrazaran también la vida monástica. Vinculado a esta misma regla común, se ha transmitido también un modelo de profesión monástica basado en el «pacto» realizado de forma colectiva por los monjes bajo la dirección del abad. En virtud de este pacto, los monjes se comprometían a seguir los pasos de Cristo conforme a las enseñanzas y lecciones del abad, a cuya autoridad se sometían voluntariamente.

Entre los discípulos de Fructuoso destaca la figura de Valerio del Bierzo, cuya personalidad, sin duda atípica, es conocida por las obras que escribió entre los años 675 y 690. Muy apegado inicialmente a las prácticas eremíticas vinculadas a la soledad que se respiraba en los parajes de difícil acceso por su naturaleza feraz, pasó prácticamente toda su vida en continua penitencia; aunque nunca dejó de creer percibir por todas partes las asechanzas del diablo, hubo un momento en que decidió comprometerse con la dirección espiritual

Concilio XIII de Toledo (683), c. 11:

Ne quis alienum clericum uel monachum suscipiat fugientem.
Multae super hoc capitulum Patrum praecedentium sententiae manauerunt, quo multiplici prohibitione sancitum est ut alterius clericum nemo sollicitaret, nemo fugientem reciperet, nemo etiam aut obcelare aut ordinare auderet. Sed quia abundante iniquitate et refrigescente caritate nec honestas attenditur nec cupiditas inhibetur, agendum est ut quos impunis admonitio non emendat, euidens sententia damnationis coerceat. Placuit ergo ut nullus alienum presbyterum, abbatem, ministrum siue subdiaconum uel quemlibet clericum seu etiam monachum fugientem uagumque suscipiat, non ad fugam suadeat, non fugae latibulum praebeat, non apud se habito uel retento humanitatem impendat, non occasiones quibus quasi se nesciente alibi lateat, turpi oppositione confingat. Nam horum omnium casibus non solum turpatur honestas, sed et frequenti dolorum acerbitate confoditur fraternitas [...] (ed. F. Rodríguez).

Que ninguno reciba al clérigo ajeno o al monje fugitivo.
Acerca de este particular hay muchas sentencias de los Padres anteriores en las que repetidamente se prohíbe que ninguno se atreva a llamar al clérigo de otro, ni a recibir al fugitivo, ni a ocultarle u ordenarle; pero toda vez que creciendo la iniquidad y enfriándose la caridad no se atiende al deber ni se refrena la codicia, debe tratarse que los que no se corrigen con simples avisos, sean castigados con pública sentencia condenatoria. Por lo tanto se tuvo por bien que nadie reciba a un presbítero ajeno, abad, diácono, subdiácono ni a cualquier otro clérigo, ni tampoco a un monje fugitivo o vagabundo, ni aconseje la fuga, ni oculte al fugitivo, ni preste su favor hospedándole o reteniéndole en su casa, ni con torpe oposición finja pretextos, mediante los cuales, haciéndose el ignorante le oculte en otra parte; porque en todos estos casos no sólo sufre el deber, sino que frecuentemente se daña a la caridad con acerbos dolores [...] (trad. J. Vives).

de algunos discípulos y monjes, muy numerosos en la región del Bierzo. Murió después del año 691.

Si bien es cierto que hubo una época en que, debido a la exención de servicios militares concedida a la profesión monacal, los *duces* tuvieron verdaderos problemas para reunir a sus ejércitos ante la masiva huida de campesinos a los cenobios, muchos monjes que posteriormente deseaban abandonar esa vida, no encontraron ninguna vía legal que se lo permitiera. Teniendo presente que, como los siervos, también ellos se mantenían en una situación de patrocinio y subordinación respecto a sus superiores, hubo casos en que la única forma de liberación fue la huida. El Concilio IV de Toledo se hizo eco del problema que suponían los monjes «errabundos», a los que obligó a regresar sin dilación a sus monasterios (c. 52). El Concilio XIII de Toledo (683) legisló también contra ellos amenazándoles con los castigos reservados a los fugitivos y estableciendo penas de excomunión para quienes les ofrecieran refugio.

d) Transmisión ideológica y cultural

Cultura eclesiástica

Acorde con la progresiva cristianización de la sociedad visigoda, la vida cultural y la actividad intelectual de la época estaban dominadas por la ideología eclesiástica y los dogmas establecidos, desde la conversión oficial del reino, por la doctrina católica. Especialmente a partir de finales del siglo VI, las instituciones religiosas estarán presentes en todos los órdenes de la vida social. Los hombres de Iglesia irán conformando un código de comportamiento condicionado por un mensaje escriturario que, en buena medida, estaba moldeado por el pensamiento patrístico occidental. Figuras como Isidoro de Sevilla emprendieron además la tarea de adaptar y «tamizar» el conjunto de saberes propios de la cultura clásica. Los valores tradicionales eran importantes en la formación de los obispos, como queda demostrado, por ejemplo, en el caso de Masona de Mérida, quien, a pesar de ser godo de nacimiento, en el enfrentamiento que mantuvo con Sunna se alzó como el verdadero defensor de la *civilitas*. Por otra parte, tomando como base los principios emanados de la tradición del Derecho romano, las normas sociales se sustentaron en un ordenamiento jurídico que tomó cuerpo en los cánones aprobados por los prelados reunidos en los diversos concilios visigodos.

Sin embargo, la preparación intelectual del clero era muy desigual. Mientras que una buena parte de la jerarquía eclesiástica destacaba por su profundo conocimiento de la tradición cultural, tanto sagrada como profana, los simples

clérigos apenas si sabían leer y escribir. La preocupación por la formación religiosa del clero hispano fue constante en las autoridades de la Iglesia especialmente a partir del siglo VI. En el año 517 el papa Hormisdas pedía a los obispos hispanos que no admitieran en sus filas a quien no contara con suficientes conocimientos religiosos ni a aquellos cuya conducta no fuera ejemplar, ya que, como sostenía el pontífice, «se debe aprender antes que enseñar y ofrecer a los demás ejemplo de comportamiento religioso antes que tener que recibirlo» (*Epist*., 25, *PL* 63, col. 424: *discere quis debet antequam doceat, et*

Liciniano de Cartagena, *Epistulae,* I, 5:

[...] *Compellimur igitur necessitate facere, quod doces non fieri. Peritus enim dum non repperitur qui ad oficium sacerdotale veniat, quid fiendum est nisi ut imperitus, sicut ego sum, ordinetur? lubes ut non ordinetur imperitus. Sed pertractet prudentia tua, ne forte ad peritiam non sufficiat ei scire Christum Iesum et hunc crucifixum. Si autem non sufficit, nemo erit in hoc loco qui peritus esse dicatur: nemo erit utique sacerdos, si nisi peritus esse non debet. Bigamis enim aperta fronte resistimus ne sacramentum utique corrumpamus Quid si unius uxoris vir ante uxorem mulierem tetigerit? Quid si uxorem non habuerit et tamen sine mulieris tactu non fuerit? Consolare ergo nos stilo tuo ut non puniamur nec nostro nec alieno peccato: valde enim metuimus ne per necessitatem ea faciamus que non debemus. Ecce obediendum est preceptis tuis ut talis fiat, qualem apostolica docet auctoritas, et non reperitur qualis queritur: cessabit ergo fides que constat ex auditu: cessabit baptismus si non fuerit qui baptizet: cessabunt illa sacrosancta mysteria que per sacerdotes fiunt et ministros. In utroque periculum manet: aut talis ordinetur qui non debet, aut non sit qui sacra mysteria celebret vel ministret* (ed. J. Madoz).

[...] En estas circunstancias, nos vemos obligados por la necesidad a hacer lo que enseñas que no se debe hacer. Pues, si no se encuentra un hombre docto que venga a encargarse del oficio sacerdotal, ¿qué se puede hacer sino que un ignorante, como soy yo mismo, sea ordenado? Aconsejas que no se ordene a ningún ignorante. Pero considere tu prudencia si no les bastará con conocer a Jesucristo crucificado para alcanzar la suficiente doctrina. Si esto no basta, nadie habrá en este lugar que pueda ser considerado docto: nadie será sacerdote si tan sólo debe serlo quien sea docto. En efecto, en todo caso, rechazamos absolutamente a los bígamos para evitar corromper el sacramento, pero ¿qué sucede si el varón de una sola esposa, hubiese tocado a otra mujer antes de estar casado? ¿Qué, si no tuviese esposa, y sin embargo no estuviese libre del contacto de una mujer? Así pues, consuélanos con tu pluma para no ser castigados ni por nuestro pecado ni por el ajeno: en efecto, sentimos el temor de que, obligados por la necesidad, vayamos a hacer lo que no debemos. Por supuesto que, tal y como debe hacerse, han de ser obedecidos tus preceptos según enseña la autoridad apostólica, pero no se encuentra a nadie como el que se busca: cesará sin duda la fe, ya que ésta se mantiene de lo que se oye; cesará el bautismo si no hay quien bautice; cesarán los misterios sacrosantos que ofrecían los sacerdotes y ministros. De una u otra forma permanecerá el peligro: o se ordena a quien no se debe, o no habrá quien celebre o administre los sagrados misterios (trad. R. González Salinero).

exemplum religiosae conversationis de se potius aliis praestare, quam sumere). A tenor de la información que sobre este particular proporcionan otras fuentes de la época, no parece que las certeras palabras del pontífice puedan considerarse pura retórica. A este respecto, el Concilio II de Toledo (527) mostró ya un gran interés por establecer una férrea disciplina sacerdotal y una adecuada instrucción eclesiástica. Sobre la ignorancia del clero hispano nos informan el Concilio I de Braga (561) y los *Capitula Martini* (*Capitula ex Orientalium Patrum Synodis*), obra compilada por Martín de Braga. El Concilio II de Braga (572) ordenaba a los obispos visitar las iglesias de sus diócesis para comprobar que los conocimientos de sus sacerdotes eran suficientes para que, en caso contrario, fuesen adecuadamente adoctrinados (c. 1). Algunos años después, el Concilio de Narbona, celebrado en el año 589, prohibía ordenar a diáconos y a presbíteros que fuesen ignorantes (c. 11). Por todos estos indicios, ha de suponerse que en el resto de *Hispania* la situación de incultura del bajo clero descrita por Liciniano de Cartagena a finales del siglo VI era exactamente la misma. En efecto, el metropolitano de la parte de la Cartaginense que aún estaba bajo dominio bizantino deploraba en una carta dirigida al papa Gregorio Magno las dificultades que se presentaban para encontrar hombres preparados que pudiesen desempeñar cargos sacerdotales, de tal forma que algunas veces se veía obligado a recurrir a individuos manchados por lacras jurídicas graves como la bigamia (*Epist*., I, 5). En opinión de Isidoro de Sevilla, para el hombre de Iglesia no era suficiente saber rezar: debía, además, ser capaz de leer las Sagradas Escrituras y meditar acerca de su significado para, después, poder predicar a través de la palabra y el ejemplo (*De eccl. off*., II, 11, 1-2). Sin embargo, todavía a mediados del siglo VII el Concilio VIII de Toledo (653) aludía a algunos encargados de los oficios divinos que habían recibido una escasa o nula formación que les hacía incapaces de asumir «las órdenes que diariamente tenían que practicar» (c. 8).

Ahora bien, una parte importante del alto clero se distinguió siempre por su esmerada preparación cultural. Así lo atestiguaría la amplia literatura patrística hispana que ha llegado hasta nosotros, representada, entre otros muchos, por intelectuales tan insignes como Isidoro de Sevilla, Braulio de Zaragoza, Ildefonso de Toledo, Tajón de Zaragoza o Julián de Toledo. Por su notable grado de conocimiento de las «ciencias eclesiásticas», hubo familias que, en determinadas sedes, normalmente las más «romanizadas», detentaron el poder episcopal durante más de una generación. Así, por ejemplo, en la Tarraconense destacó la dinastía formada por los obispos Justo de Urgel, Nebridio de Égara y Justiniano de Valencia. En la Bética tenemos el caso de los hermanos Leandro e Isidoro de Sevilla y Fulgencio de Écija. El obispo Braulio sucedió también en la silla

episcopal de Zaragoza a su hermano Juan; de hecho, la sede había sido ocupada previamente por el padre de ambos, Gregorio. Todas estas familias formaban grupos de poder que trataban de preservarlo a través de alianzas y, sobre todo, de las escuelas episcopales y monásticas, de las cuales saldrían los más importantes dignatarios de la Iglesia visigoda. En este sentido, tenemos conocimiento de una destacada escuela dependiente de Santa Eulalia de Mérida y, vinculadas con las sedes de Sevilla y Toledo, estaban las escolanías de los monasterios honoracense y agaliense, respectivamente. De ellas procedieron figuras de gran relevancia como Justo de Toledo, Eugenio I, Eugenio II o Ildefonso de Toledo. Por su parte, Juan y Braulio de Zaragoza se formaron en la escuela monástica dependiente de la iglesia de Santa Engracia de dicha ciudad. Todos estos reductos de la cultura eclesiástica visigoda solían estar relacionados con la personalidad de una figura de prestigio.

Los libros (y las bibliotecas) eran especialmente apreciados en los ambientes eclesiásticos, pero también eran objeto de atracción en el ámbito cortesano y, en general, entre los poderosos del reino. Este interés por la cultura libraria aparece evidenciado por la existencia documentada de colecciones librarias privadas pertenecientes a monarcas y nobles. Disponemos de testimonios que revelan el afán de ciertos personajes, como Sisebuto, Chindasvinto, el conde Búlgar o Braulio de Zaragoza, por hacerse con determinados volúmenes que habían despertado su particular interés. Con el fin de poder disponer de

Concilio VIII de Toledo (653), c. 8:

Octauae disceptationis affatu repperimus quosdam diuinis officiis mancipatos tanta nescientiae socordia plenos, ut nec illis probentur instructi competenter ordinibus qui cotidianos uersantur in usus. Proinde sollicite constituitur atque decernitur ut nullus cuiuscumque dignitatis ecclesiaticae deinceps percipiat gradum qui non totum psalterium uel canticorum usualium et hymnorum siue baptizandi perfecte nouerit supplementum. Illi sane qui iam honorum dignitate funguntur, huiusce tamen ignorantiae caecitate uexantur, aut sponte sumant intentionem necessaria perdiscendi aut a maioribus ad lectionis exercitia cogantur inuiti (ed. F. Rodríguez).

En la octava discusión encontramos que algunos encargados de los oficios divinos, eran de una ignorancia tan crasa, que se les había probado no estar convenientemente instruidos en aquellas órdenes que diariamente tenían que practicar. Por lo tanto, se establece y decreta con solicitud que ninguno en adelante reciba el grado de cualquier dignidad eclesiástica sin que sepa perfectamente todo el salterio, y ademas los cánticos usuales, los himnos y la forma de administrar el bautismo; y aquellos que ya disfrutan de la dignidad de los honores, y sin embargo padecen con la ceguera de una tal ignorancia, o espontáneamente se pongan a aprender lo necesario o sean obligados por los prelados, aun contra su voluntad, a seguir unas lecciones (trad. J. Vives).

copias de manuscritos para su uso personal, el propio Braulio creó *ex profeso* un *scriptorium* con el que logró enriquecer considerablemente la biblioteca episcopal de la sede zaragozana, la cual había acumulado excepcionalmente unos 450 volúmenes. A pesar de las referencias que descubrimos en los escritores hispano-visigodos a autores clásicos como Virgilio, Ovidio y Juvenal (que solían ser de segunda mano, procedentes de padres de la Iglesia como Agustín o Jerónimo), su labor intelectual estuvo centrada casi exclusivamente en temas de carácter eclesiástico. De hecho, el deseo de reunir en las escuelas catedralicias y monásticas los escritos de los más importantes autores cristianos, llevó a Tajón, sucesor de Braulio en la sede caesaraugustana, a viajar a Roma cuando aún era abad para traerse consigo las obras de Gregorio Magno que faltaban en el reino toledano.

Actividad pastoral y liturgia

Teniendo presente que la predicación a los fieles era el principal medio de transmisión y reproducción ideológicas de la doctrina de la Iglesia, es indudable que dicha importantísima función precisaba la participación conjunta de los órganos más influyentes de la jerarquía de las iglesias locales. La predicación seguía siendo entendida como una prerrogativa exclusiva del obispo, pero debido a su relevancia para mantener la ortodoxia dentro de la comunidad, los cargos eclesiásticos inmediatamente inferiores (presbíteros y diáconos) fueron asumiendo cada vez más tareas dentro del ámbito pastoral. Precisamente por ello, Agustín de Hipona fomentó el establecimiento de un clero más educado y capaz, que pudiese afrontar con garantías el desarrollo de una crucial actividad evangelizadora, además de hacer frente a los adversarios de la Iglesia: paganos, judíos y «herejes».

En la Iglesia hispana visigoda observamos un proceso muy parecido. Los padres reunidos en el Concilio de Valencia (549) reconocían el valor de los discursos episcopales en la iglesia al afirmar que «algunos habían sido atraídos a la fe por haber oído la predicación de los obispos» (c. 1: *Sic enim pontificum praedicatione audita nonnullos ad fidem adtractos evidenter scimus*). Años más tarde, el Concilio II de Braga (572) imponía a los prelados encargados de elegir a un colega en el episcopado que, antes de su ordenación, se asegurasen de que realmente era idóneo para la labor pastoral (c. 1). El obispo, por ello, debía estar perfectamente instruido en las Sagradas Escrituras y en la doctrina de la Iglesia con el fin de poder enseñar correctamente la fe cristiana al pueblo de Dios. En este sentido, el Concilio IV de Toledo (633) ordenaba que los obispos conociesen suficientemente los textos bíblicos y los cánones (c. 25). Sin embargo,

▶ Vaso litúrgico visigodo. Bronce. Astorga (León). Palacio episcopal de Astorga. Fotografía del autor.

tanto los presbíteros como los diáconos podían también colaborar, aunque de forma subordinada, en la predicación: el Concilio II de Sevilla (619) advierte, no obstante, que esta facultad propia del orden episcopal debía ser asumida por el clero inferior solo en ausencia del obispo (c. 7). Isidoro de Sevilla nos informa de que el pleno ejercicio del sacerdocio correspondía al obispo, quien poseía de forma perfecta el triple poder de predicar, santificar y gobernar al pueblo de Dios que presidía. A pesar de su condición sacerdotal, los presbíteros no gozaban de la plenitud de esa autoridad tripartita si no era por delegación del obispo. Según la *epistula* pseudo-isidoriana *ad Leudefredum episcopum* (cap. 8), a ellos les correspondía *praedicare Euangelium et Apostolum*; a los lectores el

Concilio IV de Toledo (633), c. 25:

Ignorantia mater cunctorum errorum maxime in sacerdotibus Dei uitanda est, docendi officium in populis susceperunt. Sacerdotes enim legere ancta scriptura admonet, Paulo apostolo dicente ad Timotheum: «Intende lectioni, exhortationi, doctrinae; semper permane in his». Sciant igitur sacerdotes scripturas sanctas et canones, ut omne opus eorum in praedicatione et doctrina consistat atque aedificent cunctos tam fidei scientia quam operum disciplina (ed. F. Rodríguez).

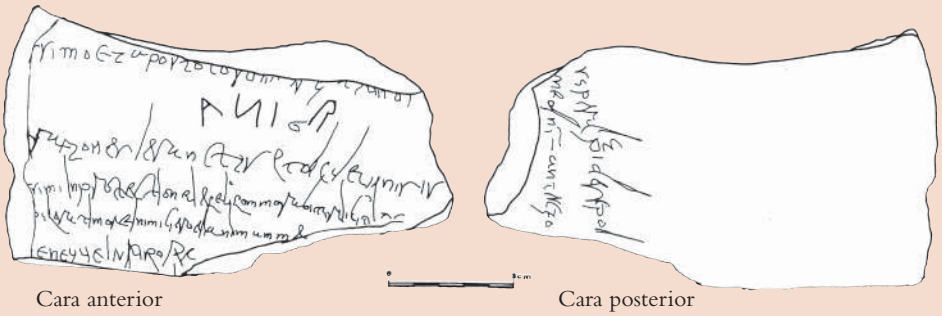
La ignorancia, madre de todos los errores, debe evitarse sobre todo en los obispos de Dios que tomaron sobre sí el oficio de enseñar a los pueblos. La sagrada Escritura amonesta a los obispos para que lean, cuando el apóstol san Pablo dice a Timoteo: «Ocúpate en la lectura, en la exhortación y en la enseñanza, y sé constante siempre en estas tareas»; y conozcan, por lo tanto, los obispos, la Escritura santa y los cánones, para que todo su trabajo consista en la predicación y en la doctrina y sea la edificación de todos, tanto por la ciencia de la fe como por la legalidad de su conducta (trad. J. Vives).

Antiguo Testamento, y a los diáconos el Nuevo. Sin embargo, esta enseñanza requería del clero inferior una gran preparación escrituraria y doctrinal que, como ya ha sido señalado, no siempre poseía. No cabe duda que esta circunstancia suponía un gran inconveniente para la correcta instrucción a los fieles, pues, según Isidoro, la ignorancia del predicador no solo no convence, sino que tiende a alejar del mensaje a quien escucha. Teniendo presente el carácter principalmente litúrgico que había adquirido a partir del siglo VI la producción homilética como medio de prevención y recurso contra las posturas heterodoxas, paganas o judaizantes, los padres visigodos prestaron gran atención a la labor pastoral, a la pertinencia de los libros litúrgicos y a la predicación dirigida a los diferentes grupos de la comunidad (*catechumeni* o *fideles*).

Al margen de que los obispos pudieran haber utilizado habitualmente el contenido teológico de los tratados redactados por los grandes autores visigodos para componer sus propios sermones, perdidos en el olvido al no haber sido transcritos en el momento en que fueron pronunciados, hubo también a su disposición colecciones de discursos homiléticos de reconocidos padres de la Iglesia que habían sido adaptados temáticamente al calendario litúrgico visigodo para facilitar así sus labores pastorales. Del siglo VII data la compilación toledana conocida como *Homiliae Toletanae*, cuyo artífice pudo haber sido Ildefonso o Julián de Toledo. El cuerpo principal de esta colección de sermones está organizado en virtud de dicho calendario, en el que se aprecian una serie de ciclos, bien de carácter temático (como los relacionados con las festividades que conmemoraban a determinados santos de origen hispano o que poseían cierta trascendencia en *Hispania*), bien de orientación netamente litúrgica, como los que correspondían con los períodos de Epifanía, Cuaresma o Pascua.

Vinculada a la homilética, el desarrollo de la liturgia visigoda dependió de las aportaciones de los escritores eclesiásticos, los cuales compusieron oraciones e himnos destinados a nutrir los diversos oficios y ceremonias. Contamos con los ejemplos señeros de Isidoro y su hermano Leandro, de los obispos toledanos Eugenio, Ildefonso y Julián, de Braulio de Zaragoza y de algunos otros de menor relieve como Pedro de Lérida, Juan de Zaragoza y Comancio de Palencia.

Con claro afán unificador, el Concilio III de Toledo (589) estableció la obligación de recitar el credo en todas las iglesias del reino durante el oficio dominical. Y el tantas veces citado Concilio IV de Toledo (633) expresó, incluso desde su mismo preámbulo, el interés de la jerarquía por que se equipararan en todas las iglesias los servicios y oficios sagrados (c. 2). Era evidente que, a esas alturas, los padres conciliares contaban ya con obras, como el *De ecclesiasticis officiis* de Isidoro de Sevilla, de una gran madurez litúrgica.



Cara anterior Cara posterior

► Pizarra incisa visigoda nº 7 procedente de Salvatierra de Tormes (Salamanca). Recopilación de frases litúrgicas (¿ejercicio de escuela?). Finales del siglo VII. Museo de Salamanca.

Cara anterior:

- - - - - -

[--- *beati*]*ssimo et apostolorum* +++ *s* +*q*+ *uno*[---]
ANI (*signum*) *R*
[---] *orationes de sanctis et de deuinis is* [---]
[*qui habitat in adiutorium Alti*]*ssimi in protectione Dei celi commorabitur. Dicit De*[*o: susceptor meus es tu Deus meus*]
[*exaudi Deus orationem meam quum tri*]*bulor a timare inimici eri*[*p*]*e animam me*[*am*---]
[*Domine ne in ira tua arguas*] *me neque in furore* [*tuo corripias me*]

- - - - - -

Cara posterior:

super l'a'pide sepol[*cri sedebant angeli*---]
[*in nom*]*ine D*(*omi*)*ni e t a n t e r ego*

Cara anterior:

- - - - - -

Al muy santo y [---] de los apostoles [---]. Antífona, responsorio. Oraciones de los santos y divinos [---]. El que habita al amparo del Altísimo, permanecerá bajo la protección del Dios del cielo. Dice al Señor: Tú eres mi defensor, mi Dios eres tú. Escucha Señor mi oración porque estoy atormentado por el temor a mis enemigos; libra mi alma, [no me acuses en tu ira, Señor], ni en tu furor [me reprimas].

Cara posterior:

Sobre la piedra del sepulcro se sentaban [los ángeles y decían que Dios había resucitado]. En el nombre de Dios y [...] yo [---].

Fuente: I. Velázquez, *Las pizarras visigodas. Entre el latín y su disgregación (la lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII),* Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua/Real Academia Española (Col. Beltenebros 8), Salamanca, 2004, pp. 145-150.

Convertida en una disciplina teológico-pastoral, la liturgia de época visigoda fue construyendo una sólida base canónica a partir de la cual quedó firmemente fijada en todo el reino. La labor emprendida en este sentido por Ildefonso de Toledo fue inestimable. Por ejemplo, es muy probable que a él se deba el primer canon aprobado en el Concilio X de Toledo (656) mediante el que se instituyó que la importante festividad de Santa María habría de celebrarse el 18 de diciembre.

Por último, cabría señalar que la mayoría de los textos litúrgicos visigodos constituirá la base del rito mozárabe tal y como lo conocemos principalmente por el *Liber ordinum*.

Concilio IV de Toledo (633), c. 2:

Post rectae fidei confessionem quae in sancta Dei ecclesia praedicatur, placuit ut omnes sacerdotes qui catholicae fidei unitate complectimur, nihil ultra diuersum aut dissonum in ecclesiasticis sacramentis agamus, ne qualibet nostra diuersitas apud ignotos seu carnales schismatis errorem uideatur ostendere, et multis exsistat in sacandalum uarietas ecclesiarum. Vnus igitur ordo orandi atque psallendi a nobis per omnem Spaniam atque Galliam conseruetur, unus modus in missarum sollemnitatibus, unus in uespertinis matutinisque officiis, nec diuersa sit ultra in nobis ecclesiastica consuetudo, qui una fide continemur et regno. Hoc enim et antiqui canones decreuerunt, ut unaquaeque prouincia et psallendi et ministrandi parem consuetudinem teneat (ed. F. Rodríguez).

Que se celebren de una misma manera los servicios y oficios en todas las iglesias.
Después de la confesión de la verdadera fe que se proclama en la santa Iglesia de Dios, tenemos por bien que todos los obispos que estamos enlazados por la unidad de la fe católica, en adelante no procedamos en la administración de los sacramentos de la Iglesia de manera distinta o chocante, para evitar que nuestra diversidad en el proceder pueda parecer, delante de los ignorantes o de los espíritus rastreros, como error cismático, y la variedad de las iglesias se convierta en escándalo para muchos. Guárdese, pues, el mismo modo de orar y de cantar en toda España y Galia. El mismo modo en la celebración de la misa. La misma forma en los oficios vespertinos y matutinos. Y en adelante los usos eclesiásticos entre nosotros que estamos unidos por una fe y en un mismo reino no discreparán, pues esto es lo que los antiguos cánones decretaron: que cada provincia guarde unas mismas costumbres en los cánticos y misterios sagrados (trad. J. Vives).

Selección bibliográfica

Arce, J., «*Gothorum laus est civilitas custodita*. Los visigodos conservadores de la cultura clásica: el caso de *Hispania*», en L. Caballero Zoreda y P. Mateos Cruz (eds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, CSIC, Mérida, 2000, pp. 11-20.

Arce, J. y Ripoll, G., «De los cultos paganos al culto cristiano: el proceso de transformación en *Hispania* (siglos IV-VII)», en J.-P. Caillet, S. Destephen, Br. Dumézil y H. Inglebert (eds.), *Des dieux civiques aux saints patrons, IV^e-VII^e siècle*, Picard (Textes, images et monuments de l'Antiquité au Haut Moyen Âge, 12), Paris, 2015, pp. 341-351.

Azkarate Garai-Olaun, A., «El eremitismo de época visigótica. Testimonios arqueológicos», *Codex Aquilarensis*, 5, 1991, pp. 141-179.

Barbero de Aguilera, A., «Las divisiones eclesiásticas y las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la España de los siglos VI y VII», en M.ª J. Hidalgo de la Vega (ed.), *La Historia en el contexto de las Ciencias Humanas y Sociales. Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1989, pp. 169-189.

Barroso Cabrera, R. y Morín de Pablos, J., *La iglesia de Santa María de Quintanilla de las Viñas*, Ediciones B.M.M. & P., Madrid, 2001.

—, *La iglesia visigoda de San Pedro de la Nave*, Asociación de Estudios Altomedievales, Madrid, 2002² (= orig. 1997).

Bidagor, P. R., *La «iglesia propia» en España. Estudio histórico-canónico*, Pontificiae Universitas Gregorianae, Roma, 1933.

Blanco Cordero, C., *El fuero especial del Clero y su desarrollo en España hasta el siglo VIII*, Imprenta Diocesana de Calatrava, Salamanca, 1944 [Tesis Doctoral en Derecho Canónico].

Borgongino, B. U., «Comunidade monástica e o referencial apostólico em regras monásticas: urna comparacáo entre a *Regula Leandri* e *Regula Isidori*», en *VI Simpósio Nacional de Historia Cultural Escritas da Historia: Ver-Sentir-Narrar*, Universidade Federal do Piauí/UFPI Teresina PL, Río Grande do Sol (Brasil), 2012 pp. 1-11 (versión on-line).

Bravo, G., «Cristianización y conflictos sociales en el valle medio del Ebro», en J. Santos y R. Teja (eds.), *Revisiones de Historia Antigua, III. El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difución en Hispania*, Universidad del País Vasco, Vitoria/Gasteiz, 2000, pp. 325-338.

Caballero Zoreda, L., «Monasterios visigodos. Evidencias arqueológicas», *Codex Aquilarensis*, 1, 1988, pp. 31-50.

Campos, J., «Lengua e ideas del monacato visigodo», *Anales Toledanos, III. Estudios sobre la España visigoda*, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos (Diputación Provincial), Toledo, 1971, pp. 219-233.

Carpin, A., *Sacramentalità dell'ordine*, Studio Domenicano (volumen monográfico de *Sacra Doctrina*, 57), Bologna, 2012 [«Isidoro di Siviglia, † 636», pp. 182-198].

Castellanos, S., *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, Fundación San Millán de la Cogolla, Logroño, 2005.

Codoñer, C. (coord.ª), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Universidad de Salamanca / Universidad de Extremadura, Salamanca, 2010.

Collins, R., «Continuity and Loss in Medieval Spanish Culture: the Evidence of MS Silos, Archivo Monástico 4», en R. Collins y A. Goodman (ed.), *Medieval Spain: Culture, Conflict and Coexistence*, Palgrave/Macmillan, Basingstoke/New York, 2002, pp. 1-22.

D'Abadal i de Vinyals, R., «Els Concils de Toledo», en *Idem*, *Dels visigots als catalans, I. La Hispània visigòtica i la Catalunya carolíngia* (ed. J. Sobrequés i Callicó), Edicions 62, Barcelona, 1969, pp. 69-93.

Dell'Elicine, E., *En el principio fue el Verbo. Política del signo y estrategias del poder eclesiástico en el reino visigodo de Toledo (589-711)*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 2013 [recensión de R. González Salinero en *Espacio, Tiempo y Forma, III. Historia Medieval*, 28, 2015, pp. 555-558].

Deswarte, Th., «Les laïcs dans les conciles wisigothiques du septième siècle: Emprise royale ou théologie du laïcat?», P.-G. Delage (ed.), *Actes du VI^e colloque de La Rochelle. Les peres de l'Église et le pouvoir. Une Église profondément transformée? L'impact de la faveur impériale sur l'exercice ecclésial du pouvoir (IV^e-VII^e siècle)*, Association Caritas Patrum, Royan, 2014, pp. 307-319.

Díaz, P. C., «Monasticism and Liturgy in Visigothic Spain», en A. Ferreiro (ed.), *The Visigoths. Studies in Culture and Society*, E. J. Brill, Leiden, 1999, pp. 169-199.

—, «La iglesia lusitana en época visigoda: la formación de un patrimonio monumental», en P. Mateos y L. Caballero (eds.), *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura: época tardoantigua y altomedieval*, CSIC, Mérida, pp. 133-142.

—, «Sedes episcopales y organización administrativa en la cuenca del Duero (siglos IV-VII)», en S. Castellanos e I. Martín Viso (eds.), *De Roma a los bárbaros. Poder central y horizontes locales en la cuenca del Duero*, Universidad de León, León, 2008, pp. 123-143.

—, «Concilios y obispos en la Península Ibérica (siglos VI-VIII)», en *Settimane di Studio sull'Alto Medioevo, LXI. Chiese locali e chiese regionali nell'Alto Medioevo*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2014, pp. 1095-1158.

Díaz, P. C. y Torres Prieto, J., «Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)», en J. Santos y R. Teja (eds.), *Revisiones de Historia Antigua, III. El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difución en Hispania*, Universidad del País Vasco, Vitoria/Gasteiz, 2000, pp. 235-261.

Díaz y Díaz, M. C., «La penetración cultural latina en *Hispania* en los siglos VI-VII», en *Idem*, *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Ediciones El Albir, Barcelona, 1976, pp. 9-20.

Díaz y Díaz, M. C., «La cultura de la España visigótica del siglo VII», en *Idem*, *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Ediciones El Albir, Barcelona, 1976, pp. 21-55.

D'Onofrio, G., «Il rinascere della *Christianitas* (secoli VI-VIII)», en G. D'Onofrio (ed.), *Storia della teologia nel Medioevo, I. I princìpi*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1996, pp. 37-106.

Dumézil, B., «Les marqueurs juridiques de la conversion en Occident entre le IV[e] et VII[e] siècle», en H. Inglebert, S. Destephen y B. Dumézil (eds.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Picard (Col. «Textes, Histoire et Monuments de l'Antiquité au Moyen Age», 10), Paris, 2010, pp. 307-318.

Ferguson, E., «Evergetism among the Bishops of *Hispania* between the Sixth and Seventh Centuries: A Dialogue between Archaeological and Documentary Sources», *Journal of Early Christian Studies*, 23 (1), 2015, pp. 97-131.

Fernández Alonso, J., *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Iglesia Nacional Española, Roma, 1955.

Ferreiro, A., «*Secundum quod sancta synodus*: Advancing the Mission of the Church through Conciliar Legislation», *Annuarium Historiae Conciliorum*, 44 (1), 2012, pp. 27-46.

Freire Camaniel, J., *Gallaecia. Antigüedad, intensidad y organización de su cristianismo (siglos I-VII)*, Fundación Barrié de la Maza, A Coruña, 2013.

García Moreno, L. A., «Disidencia religiosa y poder episcopal en la España tardoantigua (ss. V-VII)», en F. J. Lomas y F. Devís (eds.), *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, Heterodoxos*, Marginados, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1992, pp. 135-158.

García Rodríguez, C., *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, CSIC, Madrid, 1966.

Gil Fernández, J., «La normalización de los movimientos monásticos en *Hispania*: reglas monásticas de época visigoda», *Codex Aquilarensis*, 10, 1994, pp. 7-20.

—, «La normalización de los movimientos monásticos en *Hispania*: reglas monásticas de época visigoda», en B. Bartolomé Martínez (ed.), *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España*, BAC, Madrid, 1995, I, pp. 175-194.

González, T., «La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe», en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España, I. La Iglesia en la España romana y visigoda*, BAC., Madrid, 1979, pp. 401-720.

González Ruiz, R. «Los orígenes de la liturgia hispano-mozárabe», *Anales Toledanos*, 35, 1998, pp. 33-54.

—, «La obra de unificación litúrgica del Concilio IV de Toledo», en en R. García Serrano (ed.), *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo* (Museo de Santa Cruz, 23 enero-30 junio 2007), Empresa Pública «Don Quijote de la Mancha 2005, S.A.», Toledo, 2007, pp. 269-284.

González Salinero, R., «Rigorismo ascético y polémica antijudía en el presbítero Eutropio (siglo V)», *Hispania Sacra*, 56, 2004, pp. 407-422.

—, «La dimensión edificante del espacio sagrado: la arquitectura del culto cristiano en las fuentes escritas hispano-visigodas del siglo VII», en L. Caballero Zoreda, P. Mateos Cruz y M.ª Á. Utrero Agudo (ed.), *El siglo VII frente al siglo VII. Arquitectura*, CSIC (Visigodos y Omeyas, 4), Madrid/Mérida, 2009, pp. 11-30.

Hinojosa y Naveros, E. de, «La jurisdicción eclesiástica entre los visigodos», en *Idem*, *Obras*, I (ed. A. García Gallo), CSIC, Madrid, 1948, pp. 1-23 [orig. *Revista Hispano-Americana*, Madrid, 1, 1881, pp. 510-521; II, 1881, pp. 192-202].

Jiménez Sánchez, J. A., «Los magos en la *Hispania* tardorromana y visigoda», en R. González Salinero (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Signifer, Madrid, 2013, pp. 119-138.

Jorge, A. M.ª C. M., *L'épiscopat de Lusitanie pendant l'Antiquité tardive (III^e-VII^e siècles)*, Instituto Português de Arqueologia (Col. Trabalhos de Arqueologia 21), Lisboa, 2002.

Linage Conde, A., *Los orígenes del monacato benedictino en la península Ibérica*, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», León, 1973.

Magnin, E., *L'Église Wisigothique au VII^e siècle*, Librairie A. Picard et fils, Paris, 1912.

Martín, J. C., «La cultura literaria latina en *Hispania* en el 700», en L. A. García Moreno y A. Vigil-Escalera, *711. Arqueología e historia entre dos mundos*, Museo Arqueológico Regional (*Zona Arqueológica*, 15), Alcalá de Henares, 2011, pp. 51-77.

Martín Hernández, F., «Escuelas de formación del clero en la España visigoda», en *La patrología toledano-visigoda. XXVII semana española de teología*, CSIC, Madrid, 1970, pp. 65-98.

Martínez Diez, G., *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda. Estudio histórico jurídico*, Universidad Pontificia de Comillas, Santander, 1959.

—, «Función de inspección y vigilancia del episcopado sobre las autoridades seculares en el período visigodo-católico», *Revista Española de Derecho Canónico*, 15, 1960, pp. 579-589.

Martínez Tejera, A. M., «Los monasterios hispanos (siglos V-VII). Una aproximación a su arquitectura a través de las fuentes literarias», en A. Menéndez, T. Montoro y D. Sandoval (coords.), *Jornadas Internacionales «Los Visigodos y su Mundo»* (Ateneo de Madrid, noviembre de 1990), Comunidad de Madrid (Col. Arqueología, paleontología y etnografía, 4), Madrid, 1991, pp. 115-126.

—, «La "Tebaida Berciana" en tiempos de San Fructuoso (siglo VII)», *Argutorio. Revista de la Asociación Cultural «Monte Irago»*, 6 (12), 2004, pp. 43-45.

Mateos Cruz, P., *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y urbanismo*, CSIC, Madrid, 1999.

Mckenna, St., *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, The Catholical University of America, Washington, 1938.

Meunier, Ch., «L'*ordo de celebrando concilio* wisigothique», *Revue des Science Religieuses*, 37, 1963, pp. 250-271.

Montecchio, L., *I visigoti e la rinascità culturale del secolo VII*, Graphe.it Edizioni, Perugia, 2006.

Morán Martín, R., «*Contractus sufragii* y corrupción eclesiástica. Notas sobre fuentes canónicas visigodas», E. Osaba (ed.), *Derecho, cultura y sociedad en la Antigüedad Tardía*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2013, pp. 123-139.

Nicoli, F., *Cristianesimo, superstizione e magia nell'Alto Medioevo. Cesario di Arles, Martino di Braga, Isidoro di Siviglia* (introducción de F. Cardini), Edizioni MAXMAUR (Col. Collana Studi Altomedioevali), Bagni di Lucca 1992.

Núñez García, Ó., *Gallaecia Christiana. De los antiguos cultos a la nueva religión (ss. I-VI)*, Andavira, Santiago de Compostela, 2010.

Orlandis, J., *La Iglesia en España visigótica y medieval*, Eunsa, Pamplona, 1976.

—, «*Lex in confirmatione conciliis*», en *Idem*, *La Iglesia en España visigótica y medieval*, Eunsa, Pamplona, 1976, pp. 185-211.

—, «Los laicos en los concilios visigodos», en *Idem*, *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad Tardía. Estudios varios*, Tipo Línea, Zaragoza, 1984, pp. 77-85.

—, «Panorama del ascetismo hispano-visigodo», en *Idem*, *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad Tardía. Estudios varios*, Tipo Línea, Zaragoza, 1984, pp. 105-113.

—, «Sobre las relaciones entre la Iglesia Católica y el poder real visigodo», en *Idem*, *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad Tardía. Estudios varios*, Tipo Línea, Zaragoza, 1984, pp. 37-50.

Orlandis, J. y Ramos-Lisson, D., *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1986.

Peñarroja Torrejón, L., *Cristianismo valenciano. De los orígenes al siglo XIII,* Ajuntament de Valencia, Valencia, 2007.

Pérez Martínez, M., «La burocracia episcopal en la *Hispania* tardorromana y visigótica (siglos IV-VII)», *Studia Historica. Historia Medieval*, 18-19, 2000-2001, pp. 17-40.

Pino Abad, M., «El papel de los concilios visigodos en la defensa de los intereses nobiliarios frente al rey», *Hispania Sacra*, 68, 2016, pp. 119-126.

Puertas Tricas, R., *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1975.

Ramis, G., *La iniciación cristiana en la liturgia hispánica*, Grafite Ediciones, Bilbao, 2001.

Riché, P., *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VI^e-VIII^e siècles*, Seuil, Paris, 1972.

Righetti, M., *Historia de la liturgia, I. Introducción general* (ed. J. M. Sierra López), BAC (716), Madrid, 2013[2] (orig. Milano, 1953).

Rivera Recio, J. R., «Los arzobispos de Toledo en el siglo VII», en *Anales Toledanos, III. Estudios sobre la España visigoda*, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos (Diputación Provincial), Toledo, 1971, pp. 181-217.

Rodríguez Barbero, F., «La concepción teológica del concilio en la España romana y visigótica», en *Innovación y continuidad en la España visigótica*, Instituto de Estudio Visigótico-Mozárabes de San Eugenio, Toledo, 1981, pp. 49-68.

Rosa Pereira, I., «Un *ordo* visigodo para a reuniao do concilio provincial», *Revista Portuguesa de Historia*, 14, 1971, pp. 197-209.

Sánchez Albornoz, Cl., *Fuentes para el estudio de las divisiones eclesiásticas visigodas*, Universidad de Santiago, Santiago de Compostela, 1930.

Sánchez Gamero, J. P., «Orígenes de la primacía eclesial de Toledo en la época visigoda», en R. García Serrano (ed.), *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo* (Museo de Santa Cruz, 23 enero-30 junio 2007), Empresa Pública «Don Quijote de la Mancha 2005, S.A.», Toledo, 2007, pp. 47-58.

Sánchez Salor, E., *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1976.

Sardo, M., «O valor intelectual do primeiro clero ibérico», *Lumen. Revista de Cultura do Clero*, 10, 1946, pp. 468-478.

Sastre de Diego, I., *Mérida capital cristiana. De Roma a Al-Andalus*, Museo Nacional de Arte Romano (Col. Cuadernos Emeritenses, 41), Mérida, 2016.

Schäferdiek, K., *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche*, Walter de Gruyter, Berlin, 1967.

Sotomayor y Muro, M., «La cultura en la Andalucía visigótica», en *Idem*, *Discípulos de la Historia. Estudios sobre cristianismo*, Universidad de Granada, Granada, 2002, pp. 275-294.

—, «Penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda», en *Idem*, *Discípulos de la Historia. Estudios sobre cristianismo*, Universidad de Granada, Granada, 2002, pp. 241-271.

—, «Las relaciones iglesia urbana-iglesia rural en los concilios hispano-romanos y visigodos», en *Antigüedad y Cristianismo, XXI. Sacralidad y arqueología*, 2004, pp. 525-539.

Stocking, R. L., *Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothis Kingdom, 589-633,* University of Michigan Press, Ann Arbor, 2000.

Testón Turiel, J. A., *La vivencia monástica en las tradiciones regulares de San Isidoro de Sevilla y San Fructuoso de Braga. Origen y diferencia de una doble corriente espiritual en la Antigüedad tardía hispana*, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos, 2015.

Torres López, M., «El origen del sistema de "iglesias propias"», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 4, 1928, pp. 83-217.

Ubric Rabaneda, P., *La Iglesia en la Hispania del siglo V*, Universidad de Granada, Granada, 2004.

Vadillo Romero, E., «Los concilios de Toledo», en R. García Serrano (ed.), *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo* (Museo de Santa Cruz,

23 enero-30 junio 2007), Empresa Pública «Don Quijote de la Mancha 2005, S.A.», Toledo, 2007, pp. 215-230.

Vega, Á. C., «El Primado romano y la Iglesia española en los siete primeros siglos», *La Ciudad de Dios*, 154 (1), 1942, pp. 23-56; 154 (2), 1942, pp. 237-284; 154 (3), 1942, pp. 501-524.

Velázquez Soriano, I., *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*, Museo Nacional de Arte Romano/Fundación de Estudios Romanos, Mérida, 2005.

—, «Reflexiones en torno a la formación de un *Corpus Regularum* de época visigoda», en E. Conde Guerri, R. González Fernández y A. Egea Vivancos (eds.), *Antigüedad y Cristianismo, XXIII. Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía. Homenaje al Profesor Antonio González Blanco, in maturitate aetatis ad prudentiam*, Universidad de Murcia, Murcia, 2006, pp. 531-567.

Vivancos Gómez, M. C. (2006): «El Oracional visigótico de Verona: notas codicológicas y paleográficas», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 26 (2), 2006, pp. 121-144.

Ziegler, A. K., *Church and State in Visigothic Spain*, The Catholic University of America, Washington D. C., 1930.

Tema 8

Los judíos en el reino visigodo

Sinopsis

En *Hispania*, hasta el siglo V el cristianismo fue una religión eminentemente urbana. No llegaría al medio rural hasta iniciarse el progresivo declive de las ciudades. A partir de mediados del siglo VI, eminentes figuras eclesiásticas (como Martín de Braga) testimonian dicho proceso en determinadas zonas rurales, especialmente del noroeste hispano.

El antijudaísmo visigodo del siglo VII supuso el desarrollo y la radicalización de la intransigencia que había heredado de la legislación contra los judíos de época arriana. A pesar de estar inspirado por la Iglesia, fue producto de una estrecha colaboración entre ésta (única fuerza existente de cohesión socio-cultural) y la monarquía visigoda, con el fin de lograr la unidad del reino en torno a la fe católica. De esta forma, se trató de erradicar la religión judía, obligando a quienes profesaban su «perfidia» a que se convirtieran al catolicismo. Sin embargo, estas conversiones forzosas, que llegarían a alcanzar una amplitud general a partir de Sisebuto, originaron problemas aún mayores. Como resultado de la *falsa conversio* surge entonces el fenómeno del criptojudaísmo, sostenido en buena medida gracias a la ayuda y colaboración prestadas por destacados dignatarios, tanto de rango civil como eclesiástico, que integraban la alta sociedad visigoda. Ciertamente, se impusieron severas sanciones para aquellos que, una y otra vez, volvían clandestinamente a las prácticas judaizantes; se procuró desligar socialmente a los miembros de las comunidades judías, tratando de destruir los lazos familiares y su organización solidaria; y se impuso un sistema de vigilancia y control episcopal de los siempre sospechosos judeoconversos, que, sin embargo, fue del todo ineficaz. La situación generada por esta política dio origen a la permanente desconfianza hacia los conversos, quienes no dejaron de sufrir continuas discriminaciones jurídicas que contribuyeron extraordinariamente a su profunda degradación social.

En la *Hispania* visigoda existen testimonios indirectos pero seguros de la existencia de códices bíblicos judíos y de una literatura extrabíblica hispano-judía. Se desconoce si tales obras estaban escritas en latín o en hebreo, pero la escasa epigrafía judía de la época que se ha conservado permite suponer que la lengua en que se expresaban habitualmente los judíos en su vida cotidiana era el latín, aunque es posible que en la liturgia privada conservasen un hebreo ritualizado. Las autoridades cristianas se propusieron erradicar este legado cultural escrito por medio de duras disposiciones que prohibían a los judíos y judeoconversos el uso y transmisión de esta literatura que consideraban impía y contraria a la fe cristiana.

Ahora bien, la lucha denodada contra la presencia judía en la sociedad visigoda y sus «perniciosas» influencias judaizantes no podría entenderse correctamente sin tener en cuenta el trascendental papel desempeñado por los padres de la Iglesia, que participaron activa y directamente en concilios donde se aprobaron

medidas vejatorias contra el credo judío. De hecho, muchos de ellos, obispos de gran influencia, desplegaron una amplia literatura antijudía que influyó de manera decisiva en gran parte de las medidas desfavorables que emanaron tanto del ámbito palatino como de las frecuentes asambleas conciliares.

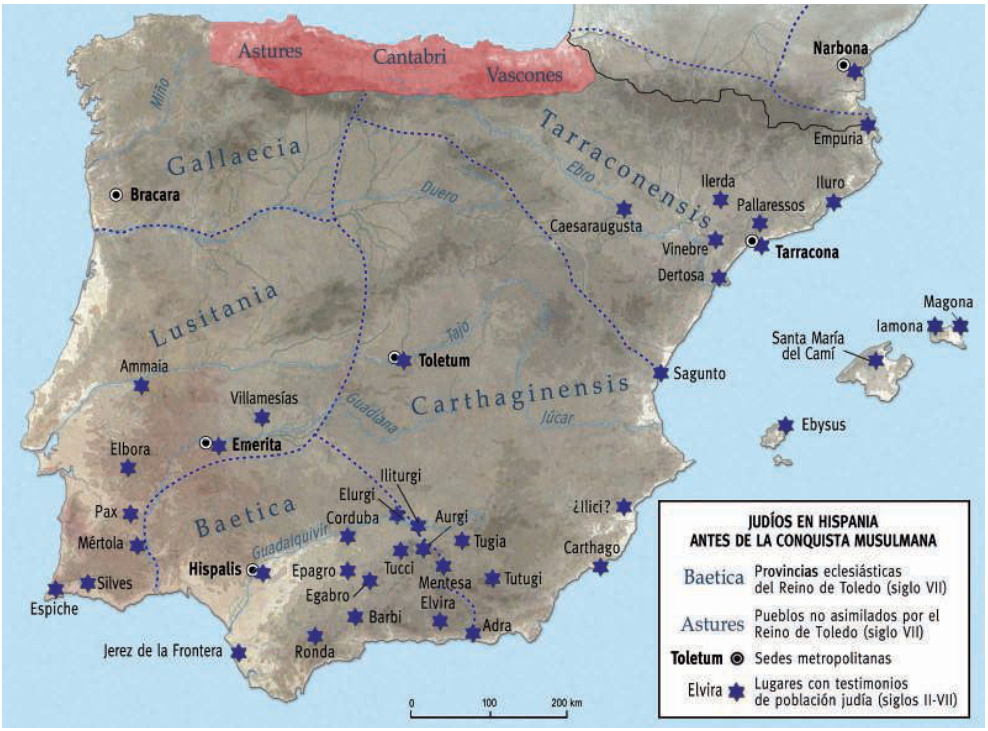
Es innegable que el problema judío no se solucionó por la propia ineficacia de las leyes y cánones destinados a tal efecto, y por la falta de coherencia y continuidad en la política antijudía de los reyes y obispos visigodos (con las importantes salvedades del legado literario judío, respecto al que las medidas contrarias tuvieron éxito y que fue completamente erradicado por las autoridades visigodas, y quizás también las sinagogas, destruidas en su práctica totalidad). No obstante, a pesar de que las numerosas medidas antijudías fracasaron en su propósito final (es decir, la eliminación del judaísmo y, con ello, la prosecución de la absoluta unidad religiosa del reino en torno al credo católico), constituyeron, sin embargo, el origen de un constante malestar social para los judíos. Debido a ello, dentro de este continuo ambiente de hostilidad y de incansable predicación antijudía, los hebreos hispanos de época visigoda, convertidos o no al cristianismo, nunca pudieron librarse de la discriminación y marginación sociales.

a) La época arriana

Como ya ha sido indicado, la *Lex Romana Visigothorum* (una amplia selección y compilación de las normas contenidas en el *Codex Theodosianus*) fue publicada el 2 de febrero del año 506. Al margen de la larga discusión historiográfica acerca del ámbito de aplicación de este Código (ya fuese aplicable a todos los súbditos del reino, tanto de origen hispanorromano como godo, o bien solamente a los primeros), lo cierto es que constituye la única fuente disponible para conocer la normativa jurídica que afectó a los judíos del reino visigodo a lo largo del siglo VI, ya que, en cualquier caso, éstos no dejaron de considerarse, a todos los efectos, como *cives romani*. Ciertamente, desconocemos si las leyes englobadas en esta compilación tuvieron una rigurosa aplicación. No obstante, es innegable que, al menos de una manera formal, los judíos de esta época estuvieron sometidos jurídicamente a las disposiciones del *Breviarium* hasta el año 654, momento en que Recesvinto decidió abolirlo definitivamente.

A falta de otras fuentes de entidad, la legislación alariciana constituye, pues, la única base sobre la que se ha apoyado la historiografía que ha creído constatar la existencia de una larga tolerancia arriana hacia los judíos durante el siglo VI. Sin embargo, un examen objetivo de las normas que contiene el *Breviarium* aporta pruebas suficientes como para considerar que nos hallamos ante una época de continuidad respecto a la legislación y la actitud antijudías heredadas del Imperio romano de época cristiana. En consecuencia, la pervivencia de tal situación no nos permitiría hablar de una inflexión en la política que afectaba a los judíos con la conversión de los visigodos al catolicismo, sino más bien de una gradación en la resolución y gravedad de las medidas adoptadas en contra del judaísmo, aunque dentro de una misma dirección ideológica.

La drástica reducción en el *Breviario* de las cincuenta y tres leyes referentes a los judíos procedentes del *Codex Theodosianus* a tan sólo diez, no debería



▶ Lugares con testimonios de población judía en el Reino visigodo (siglo VII).
Mapa elaborado a partir de: R. González Salinero, «Los judíos en la *Hispania* romana y visigoda», *Desperta Ferro. Arqueología e Historia* (Madrid), 9, 2016, p. 9.

entenderse como una prueba de la benevolencia demostrada por Alarico II. En todo caso, se trataría del deseo de evitar repeticiones, contradicciones e incongruencias en ciertas leyes que, tras el cambio de las circunstancias históricas y la necesaria adaptación del ordenamiento legal anterior a una nueva realidad jurídica, habrían resultado inútiles, improcedentes, e incluso inconvenientes. Aun así, el monarca visigodo consideró necesario añadir una *interpretatio* a cada una de las disposiciones imperiales que introdujo en su Código, así como tres reglamentaciones procedentes de la *Novella* III de Teodosio II (del año 438) y de las *Sententiae* del jurista Paulo. Podría afirmarse, incluso, que la omisión de algunas constituciones obedeció, en realidad, a una intención claramente hostil hacia los judíos. Tales serían los casos de las leyes que concedían algunos privilegios a los rabinos, que regulaban la prerrogativa judía relativa a la autonomía de mercado, o que permitían al judío regresar a su antigua religión después de haber abrazado, por diferentes razones de conveniencia u obligación, el cristianismo.

Es cierto que el Código de Alarico II recogió, también como herencia del Imperio tardorromano, el reconocimiento del *status* jurídico del judaísmo en

virtud del cual se garantizaba cierta libertad religiosa a quienes profesaban este credo. Así, por ejemplo, se recuperaba la prohibición de emprender acciones judiciales contra los judíos, así como la de obligarles a realizar ningún tipo de labor en sábado o en el resto de las fiestas señaladas por la religión judía; y, de igual forma, se consintió la actuación de sus propios tribunales para dirimir causas de orden religioso o incluso de carácter civil, siempre que los litigantes fuesen judíos y estuviesen de acuerdo. Ahora bien, las restantes leyes referidas a los judíos que fueron reunidas en el *Breviario* resultaron ser especialmente desfavorables para la comunidad hebrea del reino visigodo. Se restauró la antigua prohibición de poseer esclavos cristianos mediante procedimientos que no fuesen la sucesión y el fideicomiso, imposibilitando así comerciar con ellos; se les impidió acceder a cargos públicos (exceptuando los de la curia), a la carrera militar y a la profesión de la abogacía; se prohibieron los matrimonios mixtos, reservando a los transgresores la misma pena que se aplicaba a los adúlteros, es decir, la muerte; se castigó severamente (con la deportación y confiscación de todos los bienes) la práctica de la circuncisión entre quienes no fueran judíos de nacimiento y se decretó además la pena de muerte para el médico que la practicara, así como para el judío que consintiera o promoviera llevarla a cabo en su esclavo cristiano, el cual adquiriría en tal caso la libertad inmediata; se impidió la conversión de cristianos a la religión judía, ordenando la pérdida de los bienes y de los derechos de testar y testificar para los transgresores, mientras, por el contrario, se prohibía a los judíos molestar a los antiguos correligionarios que hubiesen decidido abrazar el cristianismo; se mantuvo, además, la prohibición de edificar nuevas sinagogas, imponiendo la desorbitada multa de cincuenta libras de oro a los infractores y decretando en la *interpretatio* correspondiente a esta disposición la transformación en iglesia cristiana del edificio ilegalmente construido: tan sólo se reconocería el derecho a realizar las reparaciones oportunas que exigiese la antigua construcción, aunque excluyendo toda posibilidad de introducir cualquier tipo de embellecimiento.

La creencia de que bajo los reyes arrianos imperaba un cierto filojudaísmo o, al menos, una evidente tolerancia religiosa hacia los judíos, ha constituido un tópico que, salvando alguna excepción, se ha mantenido inalterable a lo largo de los últimos tiempos. El mito de la supuesta afinidad religiosa existente entre arrianismo y judaísmo, surgido ya en la Antigüedad tardía dentro del contexto de la controversia antiarriana, enraizó con fuerza en la historiografía. Sin embargo, no existe base histórica alguna que confirme esta teoría. Es más, apenas un somero análisis de la literatura arriana que ha llegado hasta nosotros demostraría que ésta no fue, ni mucho menos, ajena a la polémica antijudía que caracterizaba a la literatura de la ortodoxia.

► Ladrillo de MICAΛ (referencia al arcángel San Miguel) con palma y menorá. Museo Sefardí de Toledo (Inv. 568). Siglos VI-VII. Fuente: J. González (ed.), *San Isidoro, doctor Hispaniae,* Fundación El Monte, Sevilla, 2002, pp. 230-231.

Es muy posible que el posterior endurecimiento de las medidas antijudías en época católica haya podido contribuir, por contraste, a la percepción de una visión mucho más indulgente del trato a los judíos en época arriana. La falta de información más allá de la aportada por las leyes alaricianas, y la posible «marginalidad» del problema judío respecto al principal conflicto que a lo largo del siglo VI enfrentaba sobre todo a católicos y arrianos, impiden contrarrestar de forma inmediata esta falsa apreciación. Sin embargo, la herencia del antijudaísmo del Imperio cristiano recogida por los monarcas visigodos de credo arriano, desautorizaría cualquier hipótesis sobre su supuesta tolerancia hacia la minoría judía. De hecho, algún autor ha considerado que la «actitud defensiva» respecto a los judíos se inició precisamente con la legislación del *Breviario*. Aunque no está del todo claro que dicha «defensa» estuviese motivada por el peligroso proselitismo judío, lo cierto es que Alarico II sintió la necesidad de recuperar las leyes que de manera más oportuna sirvieran para salvaguardar la doctrina cristiana de la «perfidia» judaica. Así pues, la verdadera diferencia entre ambas épocas estribaría fundamentalmente en el desarrollo de un mayor grado de represión dentro de una misma línea ideológica de sentido claramente antijudío.

b) Iglesia y monarquía frente al problema judío

En el debate en torno a las causas de la persecución antijudía en época visigoda han aparecido distintas teorías, algunas de ellas ya superadas. Parece prudente descartar las posibles motivaciones socio-económicas, pues los judíos

no representaban un grupo aparte de la sociedad, salvo en sus creencias, ni tenían mayoritariamente una preeminencia económica a través del comercio. De hecho, en muchas ocasiones los judíos gozaban de simpatía entre sus vecinos cristianos, de ahí el peligro de la judaización, ya que los judíos no habrían podido eludir muchas medidas sin una población que careciera de agresividad hacia ellos. Parece que en este asunto hubo una ausencia de lucro en los reyes visigodos, pues desde Recaredo en adelante las sanciones pecuniarias sólo recaían en los infractores de las leyes y no consta que se hubiera fomentado el incumplimiento de las mismas. Además, se pretendía que con la conversión al cristianismo los judíos gozaran de la misma situación que los cristianos y, por tanto, si la motivación hubiera sido económica, no se habría ofrecido la posibilidad de dicha conversión, ni se habría forzado a la misma. Por otro lado, la teoría según la cual la actitud de cada monarca con respecto a los judíos dependía del apoyo prestado por éstos en el momento de su ascensión al trono, no parece tampoco cumplirse en los casos de los reyes Recesvinto, Wamba o Witiza. Por el contrario, la motivación principal del antijudaísmo que reflejan las fuentes tiene su origen en la discordia y rivalidad puramente religiosas (confutación de la doctrina y lucha contra las tradiciones religiosas judías, verdaderas antagonistas del cristianismo, con el fin de evitar la judaización), tal y como aparece expresado en el *tomus* del Concilio XVII de Toledo y en las *Leges Visigothorum* (XII, 3, 2 y 5), junto con el deseo monárquico y eclesiástico de conseguir una efectiva unidad religiosa, para la que los judíos constituían un elemento distorsionador.

Es evidente que el antijudaísmo visigodo fue producto de una unión entre el Estado y la Iglesia. Reyes y obispos unieron sus fuerzas para lograr erradicar el problema judío a través de una colaboración muy estrecha. Si Sisebuto no llegó a expresar sus medidas a través de un concilio, fue porque la Iglesia todavía no disponía de un cauce de participación (los concilios nacionales no se iniciaron hasta el Concilio IV de Toledo, con Sisenando) y el rey no pudo utilizar este instrumento. Pero, en todo caso, la Iglesia no se opuso a estas disposiciones antijudías. A su vez, toda la legislación de Sisenando se encauza a través del Concilio IV de Toledo (633), cuyas disposiciones tienen carácter de ley; el Concilio VI de Toledo (638) felicitó al rey Chintila por su dura política antijudía, aprobada tanto por el obispo Braulio como por todos los prelados allí reunidos; la legislación de Recesvinto a este respecto fue adoptada por el Concilio VIII de Toledo (653); y el Concilio XII de Toledo (681) respalda y subscribe íntegramente las leyes civiles de Ervigio. Asimismo, la actitud de los poderes eclesiástico y monárquico en lo tocante a la severidad de las penas impuestas sobre la cuestión judía no era muy distinta.

Al lado de ciertos padres eclesiásticos cercanos a los reyes, cuyas virtudes procuraban ensalzar, existía también una literatura preocupada por la educación religiosa bajo la égida de una monarquía unificada y cristiana. En este sentido, ilustres autores eclesiásticos mantuvieron estrechas relaciones, e incluso algunas colaboraciones, con ciertos monarcas de talante claramente antijudío. Tales fueron los casos, por ejemplo, de Braulio de Zaragoza e Ildefonso de Toledo con Recesvinto, y de Julián de Toledo con Ervigio.

Se hace evidente, por tanto, que los judíos obstaculizaban la identificación entre *regnum* y *ecclesia* (Concilio VI de Toledo, c. 3 y VIII de Toledo, c. 12) y que quebrantaban los principios de unidad religiosa sobre los que tanto dignatarios eclesiásticos como reyes deseaban asegurar el control de una sociedad enteramente cristiana. Ahora bien, según todos los indicios, parece que la Iglesia fue la principal inspiradora de estas medidas antijudías, teniendo siempre presente que el monarca (vinculado a las sugerencias de los obispos) se veía obligado, por el mismo carácter teocrático de la monarquía, a defender los intereses de la religión católica. En este sentido, no habría que olvidar que los soberanos que ascendieron al trono sin el apoyo del clero no urgieron las leyes antijudías existentes ni promulgaron otras nuevas.

En los propios escritos de los padres visigodos encontramos referencias expresas al deseo de una sociedad totalmente cristiana, sin la presencia de los «pérfidos» judíos. En la definición que aparece en el anónimo *Liber de variis quaestionibus adversus Iudaeos* (55, 5-13) de los grupos que conforman una sociedad donde los fieles de la Iglesia constituyen una unidad indivisible (clérigos, monjes y laicos o «populares»), no hay sitio para los judíos. Y

Julián de Toledo, *De comprobatione, praef.*, 3-25:

Peritorum mos est iste medicorum, ubilibet uulnus serpit in corpore, ferro uulneris materiam praeuenire, et purulentas primum radicitus amputare putredines, antequam sanas ulcus noxium inficiat partes [...] *Huius admirabilis medelae peritiam credo uestram, sacratissime princeps, uoluisse imitari clementiam* [...] *Horum igitur membrorum euitandam putredinem, linguas dixerim iudaeorum, qui promissum ex lege christum dei filium necdum adhuc natum fuisse putant* [...] (ed. J. H. Hillgarth).

Ante cualquier mal que circula por el cuerpo, es costumbre de los buenos médicos cercenar con el hierro la zona afectada y primero amputar radicalmente las podredumbres purulentas, antes de que la parte nociva contagie a las sanas [...] Pienso que vuestra bondad, muy sagrado príncipe, deseará imitar la dulzura de este remedio admirable [...] Pues bien, entre estos miembros putrefactos que han de evitarse, se encuentran las lenguas de los judíos, los cuales piensan que Cristo, el hijo de Dios prometido por la Ley, todavía no ha nacido [...] (trad. R. González Salinero).

Julián de Toledo, al hilo de la actuación de Ervigio, sostenía que el judaísmo «tenía que ser amputado como la parte cancerígena del cuerpo» (*De compr.*, *praef.*, 5-7). Tales ideas inducen, por tanto, a pensar que la represión contra los judíos en el reino visigodo nace de la inspiración de las ideas antijudías que emanaban de la alta jerarquía eclesiástica y que permiten el desarrollo de una legislación antijudía que proviene directamente de una estrecha colaboración entre Iglesia y Estado. De esta forma, el control sobre una sociedad completamente cristiana, sin el elemento judío distorsionador, constituiría uno, si no el principal, de los elementos primordiales de la identificación entre *regnum* y *ecclesia*.

c) Conversiones forzosas y criptojudaísmo

Recaredo

A pesar de haber sido el artífice de la conversión del reino visigodo al catolicismo, Recaredo (586-601) adoptó una política contra los judíos menos dura que la de muchos de sus sucesores. Prácticamente todas sus medidas antijudías siguieron la estela de la legislación anterior, tanto civil como eclesiástica. El canon 14 (*De Iudeis*) del Concilio III de Toledo (589), redactado a petición del rey, así como una *Lex antiqua* de la *Lex Visigothorum* (XII, 2, 12), atribuible a su reinado, no hacen sino resucitar una gran parte de las leyes tardoimperiales incorporadas al *Breviario* y ratificar, al mismo tiempo, algunos cánones del Concilio de Elvira (principios del siglo IV) contra la influencia ejercida por la religión judía sobre los fieles católicos: se prohíbe a los judíos tener esposas o concubinas cristianas, adquirir esclavos cristianos para usos propios y acceder a cargos públicos. A su vez, se les ordena la inmediata liberación del esclavo cristiano que haya sufrido la vejación de la circuncisión, sin pago de precio alguno. Tan sólo aparece una novedad, aunque ciertamente significativa: se preceptúa el bautismo obligatorio para los hijos nacidos de los matrimonios o concubinatos mixtos entre judíos y cristianas, una medida encaminada posiblemente a reforzar la prohibición de tales uniones ilícitas.

No parecen existir dudas sobre la intencionalidad de la resuelta aplicación de estas disposiciones. Al menos ésa es la impresión que ofrece el intento de soborno de los judíos al monarca para que revocara las medidas decretadas contra ellos. Desconocemos si ésta era una práctica habitual, aunque no sería del todo extraño que así fuese, pues, en realidad, la legislación del nuevo soberano no difería mucho de la que ya existía contra una comunidad judía que además no parecía alarmarse en exceso. En este sentido, la felicitación que el

papa Gregorio hizo llegar al rey en una carta fechada en agosto del 599 por haberse resistido a dicha tentación, adquiere mayor resonancia precisamente por la excepcionalidad del comportamiento ejemplar de Recaredo en este asunto, lo que podría indicar que este tipo de corrupción se había convertido en algo habitual con anterioridad.

Sisebuto

Apenas acomodado en el trono, Sisebuto (612-621) decidió recuperar el espíritu de las disposiciones que el Concilio III de Toledo había aprobado contra la comunidad hebrea. Por medio de dos nuevas leyes (*Lex Visig.*, XII, 2, 13 y 14), el rey incide en la prohibición para los judíos de la posesión de esclavos (y dependientes libres) cristianos, decretando la libertad inmediata de quienes padecieran esta injusta situación. Los matrimonios mixtos no sólo se declaraban ilegítimos, sino que debían erradicarse por completo de la sociedad. Por ello, se obligaba a la separación de los cónyuges si la parte *infidelis* de la pareja rehusaba convertirse al catolicismo, además de hacer recaer sobre ellos la pena de exilio perpetuo, junto con la confiscación de todos sus bienes.

Era tan grande el deseo de Sisebuto de que tales disposiciones se cumplieran inexcusablemente, que al final de su segunda ley advertía que debían ser vinculantes para sus sucesores, haciendo recaer una maldición sobre aquellos reyes que no exigiesen su total cumplimiento en el futuro. Sin embargo, no parece que estas medidas extremas surtieran el efecto deseado por el monarca ni siquiera en su propio tiempo y, por tanto, hacia el año 616 decretaría finalmente la primera conversión general de todos los judíos de su reino al catolicismo. No se ha conservado el texto original, pero sí las noticias seguras de su existencia.

Gregorio Magno, *Epist.*, IX, 229:

Praeterea indico quia creuit de uestro opere in laudibus dei hoc quod dilectissimo filio meo Probino presbytero narrante cognoui, quia, cum uestra excellentia constitutionem quandam contra Iudaeorum perfidiam dedisset, hi de quibus prolata fuerat rectitudinem uestrae mentis inflectere pecuniarum summam offerendo moliti sunt. Quam excellentia uestra contempsit et omnipotentis dei placere iudicio requirens auro innocentiam praetulit. [...] (ed. D. Norberg).

Conozco también lo que Dios se complace en vuestras obras, por lo que me ha referido mi amado hijo el presbítero Probino, que habiéndose publicado por vuestra excelencia un decreto contra la perfidia de los judíos y habiendo éstos ofrecido una gran cantidad de dinero para doblegar vuestra rectitud, generosamente lo habéis despreciado, prefiriendo a la utilidad propia la causa de Dios y al esplendor del oro el de la inocencia [...] (trad. R. González Salinero).

► Pila bautismal. Córdoba. Siglos VI-VII.
Museo Arqueológico Nacional de Madrid. Fotografía del autor.

Así, por ejemplo, Isidoro de Sevilla afirma en sus *Etymologiae* que «durante el cuarto y quinto año de gobierno del piadosísimo príncipe Sisebuto en *Hispania* se convierten al cristianismo los judíos» (*Etym.*, V, 39, 42: *huius quinto et quarto religiosissimi principis Sisebuti Iudaei in Hispania Christiani efficiuntur*) y, algo más explícito, añade en su *Historia rerum gothorum suevorum et vandalorum* que este rey, al comienzo de su reinado, llevó por la fuerza a los judíos a la fe católica, mostrando en ello gran celo, pero no según la sabiduría, pues obligó por el poder a los que debió atraer por la razón de la fe (*Hist. goth.*, 60).

Según algunos especialistas esta drástica reacción antijudía de Sisebuto fue consecuencia directa de la inspiración e incitación del elemento eclesiástico. No disponemos de pruebas fehacientes que corroboren esta hipótesis. Sin embargo, se puede afirmar que contó con su aquiescencia y apoyo incondicionales. Sólo bastante tiempo después de la desaparición de este monarca, la Iglesia mantuvo una posición contraria a su actuación, aunque sería importante tener presente

Isidoro de Sevilla, *Historia rerum gothorum, suevorum et vandalorum,* 60:

Aera dcl, anno imperii Heraclii II, Sisebutus post Gundemarum regali fastigio euocatur, regnans annis viii mensibus vi. Qui initio regni Iudaeos ad fidem Christianam permouens aemulationem quidem habuit, sed non secundum scientiam: potestate enim conpulit, quos prouocare fidei ratione oportuit, sed, sicut scriptum est, siue per occasionem siue per ueritatem donec Christus adnuntietur [...] (ed. C. Rodríguez Alonso).

En la era DCL, en el año segundo del imperio de Heraclio, después de Gundemaro, Sisebuto es llamado a la dignidad real, reinando durante ocho años y seis meses. Sisebuto, al comienzo de su reinado, llevó por la fuerza a los judíos a la fe católica, mostrando en ello gran celo, pero no según la sabiduría; pues obligó por el poder a los que debió atraer por la razón de la fe y como está escrito: «ya por la ocasión, ya por la verdad, con tal de que Cristo sea anunciado» [...] (trad. C. Rodríguez Alonso).

que entonces la divergencia de opinión se refería exclusivamente al método empleado y no a su propósito final. De hecho, en los años finales de Sisebuto, o al poco tiempo de su muerte, la Iglesia se mostraba todavía favorable al decreto real de conversión forzosa de los judíos, e incluso llegó a pronunciarse rotundamente en esa misma dirección mediante una decisión conciliar en la que, por otro lado, se mencionaba al rey muy efusivamente y se justificaba expresamente su drástica medida. El único canon conservado de un desaparecido concilio sevillano (el tercero), fechado entre los años 619-624 y presidido por Isidoro, que formaba parte de una colección incrustada entre los concilios VIII y IX de Toledo en la Recensión Juliana de la *Hispana*, alababa en general la política de conversiones forzosas desarrollada por Sisebuto y obligaba a los judíos a llevar a cabo el bautismo efectivo de sus hijos, denunciando y prohibiendo la práctica frecuente de sustituirlos en la ceremonia bautismal por niños ajenos (Concilio III de Sevilla, c. 10).

Este valioso testimonio no sólo estaría revelándonos la extendida aparición, en momentos críticos, del criptojudaísmo como consecuencia de la imposición del bautismo a una población judía que oponía resistencia recurriendo a todo tipo de argucias, sino que también demostraría que la actitud de la Iglesia era, sin lugar a dudas, favorable a la política del rey. Si Isidoro de Sevilla llegó a expresar sus reservas respecto al modo en que los judíos fueron obligados a convertirse, lo hizo sólo después de la muerte de Sisebuto. Y, aun así, no dejó de acudir a las palabras del Apóstol Pablo en *Filipenses*, 1, 18 («ya por la ocasión, ya por la verdad, con tal de que Cristo sea anunciado») para defender la idea de que cualquier método sería válido para extender la fe cristiana. De hecho, el rechazo del procedimiento coercitivo ni siquiera encuentra firme asidero dentro del pensamiento del obispo de Sevilla sobre el uso de la fuerza en general. Según él, su empleo estaría justificado cuando la prosecución de un alto fin así lo requiriese, como en aquellos casos en que el rey podía recurrir a la violencia para mantener, a toda costa, la disciplina eclesiástica; o como en aquellos otros en que se hacía necesario obligar al pueblo (incluso por medio del terror, si hacía falta) a obedecer las leyes y evitar el mal comportamiento (*Sent.*, III, 51, 5 y III, 47, 1). De aquí a la justificación de la conversión forzosa de los judíos había tan sólo un paso. En cualquier caso, si bien es cierto que Isidoro no consideró este método como el más adecuado, no es menos cierto que en ningún momento cuestionó sus resultados. Pero el problema surgido con la aparición del criptojudaísmo convencerá profundamente al obispo sevillano de la necesidad de utilizar únicamente la persuasión como vía de acercamiento de los judíos a la fe cristiana. Es posible que, en este caso, influyese en él la opinión que había mantenido sobre el particular el papa Gregorio Magno, según la cual el empleo de la razón en la atracción de los judíos al cristianismo era más conveniente que el de la fuerza, ya que ésta generaba sólo conversiones

aparentes que, siendo necesariamente insinceras, portaban en sí mismas el deseo de regreso a las prácticas de la antigua religión y traían consigo males aún mayores (*Epist*., I, 34; I, 45; IX, 196). Sin embargo, el constreñimiento impuesto por el Derecho canónico y la doctrina sacramental hacía inviable que este pensamiento se pudiese poner en práctica hasta sus últimas consecuencias, al menos con respecto a los conversos que ya habían recibido el signo del bautismo.

Concilio III de Sevilla (619-624), c. 10:

Comperimus quosdam Iudaeos nuper ad fidem Christi uocatos quadam perfidiae fraude alios pro filiis suis ad sacrum sanctum lauacri fontem offerre, ita ut sub specie filiorum quosdam iterato baptismate tingant, sicque occulta ac nefaria simulatione natos suos paganos retinent, uere omnes ab initio naturali et perfidia periurati et nunquam in fide. Contra quorum fraudulentas artes ac subdolas diligenter nos oportet habere sollertiam. Si enim illi antiqui Patres de his qui ex Iudaeis sponte sua ad Christi gratiam ueniebant, tantam sollicitudinis curam gesserunt, ut fides eorum ante baptismum multis temporibus probaretur, quanto magis de his quos non propria mentis conuersio sed sola regalis auctoritas ad fidei praemium prouocabat? Namque fidelissimus Deo Sisebutus ac uictoriosissimus princeps inter cunctas reipublicae suae curas memor Patrum dictis, quam multa bona praestantur inuitis sciens, super Deo se debere rationem de his quos Christus suo deputauit regimini istos etiam nolentes ueritatem perducere quam in uetustate inolitae perfidiae perdurare [...] *idcirco contra indeuotos et pertinaces animos hoc in commune decernimus, ut siue in parrociis seu in urbibus tam presbyteri quam clerici peruigilem pro eis sollicitudinem gerant, ne qui ex his sine perceptione lauacri in errorem pristinum lateant […]* (ed. F. Rodríguez).

Sabemos que ciertos judíos, llevados recientemente a la fe de Cristo, presentan con el engaño de su infidelidad a otros niños en lugar de sus hijos ante la sacrosanta fuente del bautismo, de forma que, bajo la apariencia de los suyos, aquéllos se impregnan otra vez con un bautismo repetido, y así los mantienen paganos en una oculta y abominable simulación; ¡en verdad todos ellos desde el principio perjuros por su perfidia y en ningún momento fieles! Contra sus fraudulentas y astutas artes conviene que tengamos un cuidado escrupuloso. Si, en efecto, aquellos antiguos padres tanto se preocuparon de los judíos que venían a la gracia de Cristo por su propia voluntad, cuya fe en el bautismo fue en tantas ocasiones probada, ¡cuánto más de éstos a quienes no conducía al premio de la fe la conversión espontánea, sino la sola autoridad real! Pues, entre todas las preocupaciones por su reino, el fidelísimo a Dios y victoriosísimo príncipe Sisebuto se acordaba de las palabras de los padres según las cuales «se conceden muchas cosas buenas a los invencibles», sabiendo que habría de dar discuentos a Dios sobre aquellos que Cristo le había encomendado gobernar. Por ello, prefirió conducir a éstos [los judíos], aun en contra de su voluntad, a la verdad antes que verlos permanecer largo tiempo en su enraizada perfidia [...] por ello, decidimos en común acuerdo contra los ánimos impíos y pertinaces lo siguiente: que, ya sea en los medios rurales, ya en las ciudades, tanto los presbíteros como los obispos, mantengan cuidado y vigilancia sobre ellos, para que aquellos que no percibieron el bautismo no se oculten en el antiguo error (trad. R. González Salinero).

El Concilio IV de Toledo

Tras un largo período en el que, al parecer, el rey Suintila se desentendió de la aplicación de las duras medidas de su antecesor, el Concilio IV de Toledo (633), también presidido por Isidoro de Sevilla, se mostraría, en su canon 57, contrario al uso de la fuerza para conducir a los judíos a la fe católica. Los obispos allí reunidos parecieron aceptar la peculiar teoría isidoriana de la persuasión como camino más correcto para convertirlos al cristianismo. Ahora bien, la determinación adoptada por los padres conciliares en la segunda parte de este mismo canon frente al difícil problema de los judíos que, después de haber recibido el bautismo en contra de su voluntad, habían vuelto de nuevo a su antigua religión, fue muy distinta: se les obligaba a permanecer en la fe que forzadamente habían admitido, para que «el nombre del Señor no sea blasfemado y se tenga por vil y despreciable la fe que aceptaron» (*ne nomen Domini blasphemetur et fidem quam susceperunt uilis ac contemptibilis habeatur*).

Concilio IV de Toledo (633), c. 57:

De Iudaeis autem hoc praecepit ·sancta synodus, nemini deinceps ad credendum uim inferre. Cui enim uult Deus miseretur et quem uult indurat. Non enim tales inuiti saluandi sunt, sed uolentes, ut integra sit forma iustitiae. Sicut enim homo proprii arbitrii uoluntate serpenti oboediens periit, sic uocante gratia Dei propriae mentis conuersione homo quisque credendo saluatur. Ergo non ui sed libera arbitrii facultate ut conuertantur suadendi sunt, non potius impellendi. Qui autem iam pridem ad Christianitatem uenire coacti sunt, sicut factum est temporibus religiosissimi principis Sisebuti, quia iam constat eos sacramentis diuinis associatos et baptismi gratiam suscepisse et chrismate unctos esse et corporis Domini et sanguinis exstitisse participes, oportet ut fidem etiam quam ui uel necessitate susceperunt, tenere cogantur ne nomen Domini blasphemetur et fidem quam susceperunt uilis ac contemptibilis habeatur (ed. F. Rodríguez).

Acerca de los judíos manda el santo concilio que en adelante nadie les fuerce a creer, «pues Dios se apiada de quien quiere, y endurece al que quiere». Pues no se debe salvar a los tales contra su voluntad, sino queriendo para que la justicia sea completa. Y del mismo modo que el hombre, obedeciendo voluntariamente a la serpiente, pereció por su propio arbitrio, así todo hombre se salve creyendo por la llamada de la gracia de Dios y por la conversión interior. Por tanto se les debe persuadir a que se conviertan, no con violencia, sino usando el propio arbitrio y no tratar de empujarles. Pero aquellos que fueron convertidos anteriormente por la fuerza al cristianismo, como se hizo por los años del religiosísimo príncipe Sisebuto, porque consta que recibieron los sacramentos divinos y la gracia del bautismo, y que fueron ungidos con el crisma, y que participaron del cuerpo y sangre del Señor, conviene que se les obligue a retener la fe que, forzados y necesariamente, admitieron, a fin de que el nombre del Señor no sea blasfemado y se tenga por vil y despreciable la fe que aceptaron (trad. J. Vives).

Evidentemente, los obispos conciliares se inclinaron por una opción teológica de signo rigorista. El «realismo sacramental» al que obligaba la consumación del bautismo debía prevalecer por encima de la libertad del individuo, pues se entendía que el principio del «realismo teologal» establecía que en los asuntos en que estuvieran implicados el derecho divino y el humano, el primero debía imponerse sobre el segundo. Esto suponía, sin duda alguna, que los bautismos recibidos por la fuerza tenían para la Iglesia plena validez, pues de lo contrario se pondría en tela de juicio su eficacia. Además, la renuncia a este sacramento conllevaba de forma implícita un delito de perjurio, ya que constituía una traición a los solemnes juramentos pronunciados ante la pila bautismal. En este sentido, no habría que olvidar que el juramento, tan importante y extendido en la sociedad visigoda, obtuvo su fuerza vinculante precisamente del indiscutible carácter sagrado que lo envolvía. No habría tenido ningún valor si no hubiese encontrado su apoyo en la *fides* cristiana. Al cometer perjurio, se incurría en sacrilegio y, al mismo tiempo, se profanaba a la Iglesia.

En cualquier caso, no parece que el Concilio IV de Toledo estuviese muy dispuesto a renunciar a las conversiones forzadas, fuesen o no en contra del ordenamiento civil o canónico. Al menos ésta es la impresión que se desprende de otros cánones que los padres conciliares consagran al problema judío: se obliga a volver a la religión cristiana, si es necesario por medio de la fuerza, a aquellos judíos que hubiesen regresado a sus antiguas prácticas (c. 59); se les acusa de apostasía y, por tanto, se les somete a las penas previstas para este delito (cc. 59 y 61); se prohíben de nuevo los matrimonios mixtos (salvo que se produzca la conversión de la parte infiel) y se obliga a que los hijos nacidos de dichas uniones reciban el bautismo y se eduquen en la fe cristiana (c. 63).

Chintila

Por si no hubiese quedado clara la postura oficial mantenida por la Iglesia acerca de los judíos, apenas transcurridos cinco años desde el último concilio toledano, el rey Chintila decidió convocar uno nuevo para que los obispos tomaran la resolución más conveniente para acabar con la «perfidia» judaica. Además, determinó reunir en Toledo a todos los hebreos bautizados de la ciudad, a fin de que, mediante una profesión de fe o *placitum*, quedasen obligados por compromiso expreso y formal a permanecer en la fe cristiana, así como a renunciar definitivamente a las prácticas judaicas y evitar todo contacto con criptojudíos. Tras la complaciente lectura por parte de los prelados del referido documento, conocido bajo el nombre de *Confessio vel professio Iudaeorum civitatis Toledanae*, el Concilio VI de Toledo (638), siguiendo las directrices de Braulio

de Zaragoza, decidió posicionarse de nuevo a favor de la conversión forzosa de los judíos. Así lo demostraría, por un lado, la decisión tomada por la asamblea episcopal de confirmar los cánones relativos a los judeoconversos que habían sido tan severamente establecidos en el Concilio IV de Toledo, de forma que continuasen en vigencia «aquellas medidas que eran necesarias para su salvación»; y, por otro, la jubilosa ratificación por parte de los padres conciliares de la nueva decisión del soberano, tomada en realidad de común acuerdo con ellos (*cum regni sui sacerdotibus*), según la cual no se permitiría que siguiesen viviendo en su reino aquellos súbditos que no fuesen católicos (c. 3).

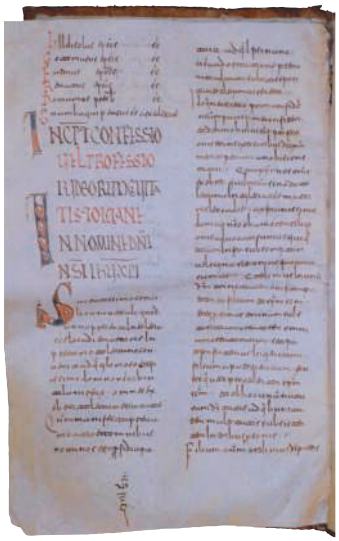
Confessio vel professio Iudaeorum civitatis Toledanae (637):

[...] *Quoniam manifesta praevaricatio et omnibus nota nostra perfidia patuit, atque ipsi nunc vestra adhortatione praemoniti ad viam salutis spontanee elegimus reverti, ideoque necesse est primum fidem nostram purissime confiteri, et dehinc huius sanctae professionis transgressoribus dignam meriti poenam a nobis constitui: quapropter, nos omnes exhebrae, qui in sancta synodo Toletana in ecclesia sanctae martyris Leocadiae a Christi unissimo domno nostro ob amorem religionis advocati sumus, quique etiam infra subscripturi vel signa sanctae crucis facturi sumus: Credimus in unum Deum, Trinitatem omnipotentem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, tres personas et unam substantiam, creatorem omnium creaturarum* [...] *Sed quoniam admoniti sponte sumus reversi; hanc fidem veram et sanctam, et recognoscimus et recipimus, atque ore fatemur credentes in Dominum Iesum Christum, qui iustificat impium, qui crucifixus est sola carne, descendit ad inferna sola anima, destruxit mortis imperium Deitate sua* [...] *qui resurrexit tertia die ab inferis ut fideles eius non trahantur ad poenam post mortem corporis, sed cum eo regnent in dexteram Patris* [...] *hanc confessionem sanctam firmissime nos tenere profitemur; et eam posteris nostris et omni humano generi promittimus*

[...] Puesto que es conocida nuestra prevaricación y nuestra infidelidad del todo manifiesta, y pues movidos por vuestra exhortación hemos elegido espontáneamente la vuelta a la vía de la salvación, es preciso en primer lugar que confesemos claramente nuestra fe y después fijemos el castigo adecuado para los transgresores de esta santa profesión. Por ello, todos nosotros, antiguos judíos convocados ante el sagrado sínodo toledano en la iglesia de la santa mártir Leocadia por nuestro cristianísimo señor [el rey] por amor de la religión, que firmaremos más abajo y trazaremos la señal de la cruz: Creemos en un solo Dios, Trinidad omnipotente, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas y una substancia, creador de todas las criaturas [...] Pero, puesto que tras haber sido advertidos nos hemos reformado espontáneamente, reconocemos, recibimos y confesamos con nuestra boca esta fe verdadera y santa, creyendo en el Señor Jesucristo, que justifica al impío, que fue crucificado en sólo su cuerpo, descendió a los infiernos en sólo su alma y destruyó el poder de la muerte con su deidad [...] que resucitó al tercer día para que sus seguidores no sean reos del castigo tras la muerte de su cuerpo, antes bien reinen con él a la derecha del Padre [...] Declaramos que mantendremos con suma firmeza esta santa confesión; prometemos que la transmitiremos ▶

nos praedicere, nec umquam ab ecclesiae catholicae unitate discedere. Ritum etiam iudaicum et dies festos eorum, sabbatumque et circumcisionem carnalem, cum omnibus superstitionibus vel observationibus ceteris et ceremoniis eorum reiicimus, abominamur et excecramus; promittentes nos lege catholica communibus cibis cum christianis vivere, exceptis illis quos nobis natura et non superstitio reiicit; quia omnis creatura Dei bona. Cum hebraeis autem qui necdum baptizati sunt, vel nos, vel ii omnes pro quibus sponsionem facimus, nullam nos omnimo societatem habere promittimus [...] *Sed et Scripturas omnes, quascumque usus gentis nostrae in Synagogis, causa doctrinae, habuit, tam auctoritatem habentes, quam etiam eas quas* δευτέρας *appellant, sive quas apocryphas nominant, omnes conspectui vestro praesentare pollicemur ut nullum apud nos suspicionis sinistriae vestigium relinquatur. Loca vero* orationum *quae hucusque in ritu* iudaico *venerabamur, despicienda et abominanda a nobis fatemur. Quisquis autem nostrum ex his omnibus pollicitationibus vel in uno quidem exorbitaverit, aut etiamsi uxor cuiuspiam, seu filius, vel quisquam de his quos in potestate nostra habemus, pro quibus fidei iussores existimus, aliter quam fides habet catholica vixerit; profitemur nostra fide nostroque periculo in eos manus inferre, et eum, qui sceleris huius perpetrator fuerit repertus, lapidibus spondemus obruere, ita ut sacrilegium eius morte mulctetur. Sed et in periculo nostro promittimus omne genus poenarum nobis debere inferri sive etiam sententias legum suscipere ex rerum amissione multari, si quemquam praevaricatorum scienter qualibet calliditate celaverimus* [...] *Factum placitum promissionis vel professionis nostrae* [...] *sub die Kalendas Decembres, anno feliciter secundo regni gloriosi domni nostri Chintilanis regis; aera DCLXXV* (ed. F. Fita y Colomé).

a nuestros descendientes y a todo el género humano, y que no nos retiraremos jamás de la Iglesia católica. En cuanto al rito judaico y a sus días festivos, el sábado y la circuncisión de la carne, así como todas las supersticiones y las restantes observancias y ceremonias, los rechazamos, abominamos y execramos, prometiendo vivir de los mismos alimentos que los cristianos de acuerdo con la Iglesia católica, con excepción de aquéllos que nos hace repugnantes la naturaleza y no la superstición, porque es buena toda criatura de Dios. Tanto nosotros como aquéllos de quienes salimos garantes, prometemos que no tendremos sociedad alguna con los hebreos que no han sido bautizados. En cuanto a todas las Escrituras que existen en nuestras sinagogas para utilización de nuestro pueblo, por razones doctrinales, tanto las canónicas como las secundarias o apócrifas, prometemos presentarlas ante vuestra consideración para que no quede huella de la menor sospecha con respecto a nosotros. Los lugares de oración, venerados por nosotros hasta ahora conforme al rito judaico, declaramos que son despreciables y abominables. A cualquiera de nosotros que infringiera incluso una sola de estas promesas, aunque sea la esposa o el hijo, a cualquiera de aquellos a quienes tenemos bajo nuestra patria potestad y por quienes salimos fiadores que viviere en desacuerdo con la fe católica, prometemos por nuestro honor y nuestro riesgo que les echaríamos mano y lapidaríamos a quien quedara demostrado ser reo de dicho crimen, para así castigar el sacrificio con la muerte. Reconocemos a riesgo nuestro que es justo que se nos imponga todo tipo de penas, incluso las sentencias legales que nos castigan con pérdida de bienes, si procediéramos a encubrir conscientemente a cualquier prevaricador [...] Hecho el plácito de nuestra promesa y profesión [...] el día 1 de diciembre del año segundo del reinado de nuestro señor el rey Chintila [637 d. C.] (trad. L. García Iglesias).



► Comienzo del *placitum* exigido por Chintila. Códice Samuélico (Catedral de León), n. 22, f. 48v. Fotografía del autor.

Chindasvinto y Recesvinto

Llegados a esta controvertida situación, no hay ninguna duda de que para las autoridades, tanto civiles como eclesiásticas, los judíos bautizados se habían convertido en sospechosos de traición a la religión cristiana. La única ley que decretó Chindasvinto (642-653) respecto al problema judío reflejaba precisamente esta realidad, a la vez que conminaba a los «verdaderos fieles» a alejarse del peligro judaizante (*Lex Visig.*, XII, 2, 16).

Su hijo Recesvinto (653-672) decidió actuar más enérgicamente contra la conflictiva situación provocada por el alarmante número de hebreos relapsos existente en los dominios visigodos. Apenas se hizo cargo del reino en solitario (pues, como ya se sabe, había sido asociado al trono por su padre en el 649), convocó un nuevo concilio (el VIII toledano) en el que solicitaba a los obispos su firme e incondicional colaboración para acabar con la incesante apostasía de los judíos que habían sido bautizados. Sin embargo, la respuesta del concilio no fue todo lo satisfactoria que Recesvinto esperaba, pues tan sólo se limitó a reivindicar el cumplimiento de lo dispuesto en el Concilio IV de Toledo y a confirmar el compromiso que habrían de adquirir los futuros reyes, apenas fuesen elegidos por los obispos y los nobles de palacio, de defender la fe católica de la «amenazadora infidelidad de los judíos y de las ofensas de todas las herejías» (Concilio VIII de Toledo, c. 10). Será, por tanto, el propio monarca quien afronte en solitario la tarea de combatir a la «perfidia judaica». En conjunto, creó un cuerpo de leyes

que, sin hacer mención de la conversión forzosa, impedía jurídicamente a los judíos, bautizados o no, continuar con su *detestanda fides et consuetudo* (*Lex Visig.*, XII, 2, 15), imposibilitándoles llevar a cabo con normalidad las ceremonias y costumbres propias de su religión mediante la privación de sus derechos civiles y religiosos. Además de obligar nuevamente a los judeoconversos toledanos a suscribir otro *placitum* por el que se comprometían a comportarse como verdaderos cristianos (*Lex Visig.*, XII, 2, 17), el monarca prohibió la existencia de relapsos y criptojudíos, así como cualquier tipo de actividad contra la fe cristiana. También impidió la celebración de la Pascua y el resto de las fiestas judías, del mismo modo que la observancia del sábado y todos sus ritos y prácticas religiosas (incluido el matrimonio entre parientes hasta el sexto grado de consanguinidad). Igualmente, no permitió a los hebreos entablar pleitos contra cristianos o testificar contra ellos, salvo los conversos de segunda generación que hubiesen presentado pruebas suficientes para ser excluidos de dicha prohibición.

No puede negarse que, con esta evidente discriminación e indefensión jurídica de los conversos, Recesvinto institucionalizaba ya el fenómeno que, en siglos posteriores, se conocerá como «marranismo». Sin embargo, este soberano fue plenamente consciente de que ninguna iniciativa jurídica podría ser verdaderamente eficaz sin la total erradicación de la cooperación cristiana que, a cambio de dinero o de cualquier otro servicio, recibían los judíos para poder sustraerse a las prohibiciones o, en su caso, a los deberes que les imponía la legislación. De hecho, el Concilio IV de Toledo ya había actuado contra esta inquietante situación estableciendo que cualquier obispo, clérigo o seglar que prestase ayuda a los judíos, convirtiéndose *de facto* en patrono de los «enemigos de Cristo», sería excomulgado (c. 58). No obstante, parece que con el tiempo esta disposición conciliar perdió fuerza, razón por la que Recesvinto consideró oportuno rescatarla introduciendo una prohibición y sanción parecidas en su

Concilio VIII de Toledo (653), *tomus regius,* líneas 184ss.:

[...] *Iudaeorum scilicet uitam moresque denuntio, quorum tantummodo noui terram regiminis mei pollutam esse peste contagii. Nam cum Deus omnipotens omnes ex hac regione radicitus exstirpauerit haereses, hoc solum sacrilegii dedecus remansisse dinoscitur. Quod aut nostrae deuotionis instantia corrigat aut ultionis suae uindicta disperdat* [...] (ed. F. Rodríguez).

[…] Denuncio la vida y costumbres de los judíos, cuya contagiosa pestilencia mancha las tierras de mis dominios, pues habiendo el Dios omnipotente exterminado de raíz todas las herejías de este reino, se sabe que sólo ha quedado esta vergüenza sacrílega, la cual se verá corregida por los esfuerzos de vuestra devoción, o aniquilada por la venganza de nuestro castigo […] (trad. de J. Vives con modificaciones).

nuevo Código. Pero tampoco sería ésta la última medida que se decretara para acabar con la fraudulenta colaboración cristiana.

Ervigio

El rey Ervigio (680-687) tuvo que legislar, una vez más y de forma insistente, contra aquellos cristianos que se dejaban sobornar por los judíos o que los tenían bajo su directo patrocinio, impidiendo así que la obligada vigilancia eclesiástica pudiera ejercerse con normalidad sobre ellos, puesto que, en efecto, el canon 17 del Concilio IX de Toledo (655), celebrado en época de Recesvinto, había designado a los obispos como responsables últimos del control de los judeoconversos en los días festivos de la religión cristiana y en los correspondientes a las suprimidas fiestas de la Ley judía. El propio Ervigio logró perfeccionar y ampliar aún más tales medidas de prevención, ordenando, bajo amenaza de decalvación y cien azotes para los transgresores, que los judeoconversos se presentasen ante el obispo, sacerdote o funcionario civil de su lugar de residencia todos los sábados y días de fiesta judíos y cristianos, de modo que se evitase la observancia de los preceptos judaicos; en lo relativo a las mujeres judías, había establecido además que fuesen acompañadas durante esos días por matronas cristianas de manifiesta honestidad, para impedir que los clérigos, aprovechando la vigilancia obligada y movidos por la lujuria, pudiesen cometer con ellas actos deshonestos (*Lex Visig.*, XII, 3, 21).

Concilio IV de Toledo (633), c. 58:

Tanta est quorundam cupiditas ut quidam eam appetentes, iuxta quod ait Apostolus, etiam a fide errauerint; multi quippe hucusque ex sacerdotibus atque laicis accipientes a Iudaeis munera perfidiam eorum patrocinio suo fouebant, qui non immerito ex corpore Antichristi esse noscuntur, quia contra Christum faciunt. Quicumque igitur deinceps episcopus siue clericus siue saecularis illis contra fidem Christianam suffragium uel munere uel fauore praestiterit, uere ut profanus et sacrilegus anathema effectus ab ecclesia catholica et regno Dei efficiatur extraneus, quia dignum est ut a corpore Christi separetur qui inimicis Christi patronus efficitur (ed. F. Rodríguez).

Tal es la codicia de algunos, que ansiosos de la misma, se apartan de la fe conforme a lo que el Apóstol dijo; hasta aquí muchos, aun los obispos y los seglares, recibiendo regalos de los judíos, fomentaban la incredulidad de los mismos con su favor, los cuales, no sin razón, son tenidos como pertenecientes al cuerpo del anticristo, porque obran contra Cristo. Por lo tanto cualquier obispo o clérigo o seglar que en adelante les prestare ayuda contra la fe cristiana con dádiva o por favores, será tenido verdaderamente como extraño a la Iglesia católica y al reino de Dios, y hecho anatema como profano y sacrílego, porque es digno de ser separado del cuerpo de Cristo aquel que se convierte en patrono de los enemigos de Cristo (trad. J. Vives).

De hecho, en el discurso de apertura del Concilio XII de Toledo (681) Ervigio había expuesto, tal y como en su día hizo Recesvinto, los principios que le habían impulsado a dictaminar una política que extirpase de raíz la «peste judaica», solicitando de los padres el atento cuidado de la amplia legislación antijudía (nada menos que veintiocho leyes) que acababa de promulgar, así como la redacción de un canon por el que fuese confirmada. En su primera ley, el rey ratificaba (como también había hecho Recesvinto) la aplicación de las leyes contra los judíos dictadas por los monarcas anteriores y anunciaba de forma sumaria el contenido de las disposiciones que, por su parte, había decidido promulgar sobre el particular. De todas las normas antijudías que finalmente aprobó y confirmó el citado concilio, destaca especialmente aquélla que volvía a exigir la conversión forzosa, estableciendo, bajo penas realmente duras, que todos los judíos del reino, junto a sus hijos y siervos, debían recibir el bautismo en un plazo máximo de un año, es decir, a partir del 27 de enero del 681. Además, se ordenaba un nuevo *placitum*, el tercero, con juramento personal sólo ante el obispo. A su vez, entre otras disposiciones, se extreman en este momento las medidas de tutela y vigilancia de los conversos y se habilita a los jueces, aunque bajo la supervisión de los obispos, para que colaboren también en dicho cometido; se aumentan las penas para los criptojudíos y se vuelve, una vez más, a prohibir a los *Iudaei* (es decir, supuestamente a los judeoconversos) la posesión de esclavos cristianos.

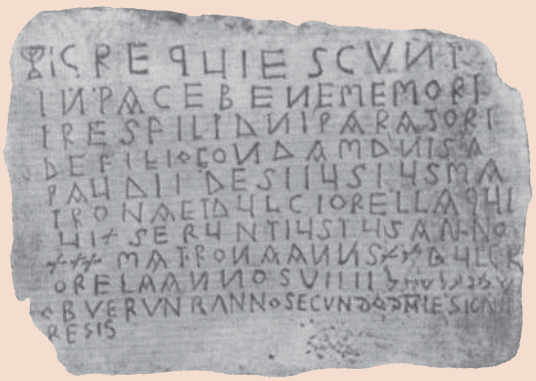
Concilio XII de Toledo (681), *tomus regius,* líneas 95-104:

[...] *Exsurgite, quaeso, exsurgite, culpatorum soluite nodos, transgressorum mores corrigite inhonestos, exserite zeli disciplinam in perfidos, superborum mordacitates exstinguite, oppressorum ponderibus subuenite, et quod plus his omnibus est, Iudaeorum pestem, quae in nouam semper recrudescit insaniam, radicitus exstirpate. Leges quoque quae in eorundem Iudaeorum perfidiam a nostra gloria nouiter promulgatae sunt, omni examinationis probitate percurrite, et tam eisdem legibus tenorem inconuulsum adicite quam pro eorundem perfidorum excessibus complexas in unum sententias promulgate* [...] (ed. F. Rodríguez).

[...] Levantaos, pues, os ruego, levantaos, y desatad las ligaduras de los culpables, corregid las costumbres deshonestas de los pecadores, mostrad vuestro fervoroso celo con los infieles, acabad con la mordacidad de los soberbios, aliviad el peso de los oprimidos y, lo que es más que todo esto, extirpad de raíz la peste judaica que siempre se renueva con nuevas locuras; examinad también con la más pura intención las leyes que nuestra gloria promulgó poco ha contra la infidelidad de dichos judíos y añadid a las mismas leyes una cláusula confirmatoria, y promulgad estas decisiones contra los abusos de tales infieles reunidas en un solo cuerpo [...] (trad. con modificaciones de J. Vives).

Egica

Será Egica quien publicará finalmente la decisión más drástica que nunca se hubo tomado en el reino visigodo contra los judíos, no sin antes haber intentado reconvertir a los ya bautizados por medio de una serie de ventajas económicas, siempre y cuando demostrasen su sincera adhesión a la fe cristiana. Sin embargo, apenas aceptadas las condiciones exigidas por el rey, que, por otro lado, escondían, al menos en lo tocante a las pruebas externas, un carácter humillante, muchos de los conversos retornaron a sus antiguas prácticas judías. De ahí que, transcurrido poco más de año y medio, tanto el rey como los obispos del reino, optasen por lo que algún historiador ha denominado la «solución final»: el Concilio XVII de Toledo (c. 8), de conformidad con el monarca, decidió castigar a todos los judíos con la confiscación de sus bienes, la esclavitud perpetua y la disgregación de sus familias, pues conversos ya la inmensa mayoría, no sólo habían traicionado sus compromisos y juramentos al volver a la práctica de sus ritos, sino que además (según el falso argumento que adelantó el propio Egica en el *tomus regius*) habían conspirado junto con sus correligionarios de ultramar para combatir al pueblo cristiano y usurpar el trono real.



▶ Inscripción judía procedente de Narbona. Año 688/689.

(Menorá) ic requiescunt / in pace benememori / tres fili D(omi)ni Paragori de filio condam D(omi) ni Sa/paudi, id es<t> Ius<t>us, Ma//trona et Dulciorella, qui / vixserunt Iustus annos / XXX, Matrona ann(o)s XX, Dulci/orela annos VIIII. שלום על ישרא<ל> */ obuerun<t> anno secundo D(o)m(in)i Egicani // regis.*

Aquí descansan en paz los tres hijos de grato recuerdo del señor Paragorio, nieto(s) del señor Sapaudo; es decir, Justo, Matrona y Dulciorella, que vivieron: Justo, treinta años; Matrona, veinte; y Dulciorella, nueve. Paz sobre Israel. Murieron en el segundo año del reinado del señor Egica (688-689).

Fuente: D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe, 1. Italy (Excluding the City of Rome), Spain and Gaul,* Cambridge University Press, Cambridge, 1993, n.º 189, pp. 263-266 y lámina XXXI.

d) Represión antijudía

Discriminación y exclusión social

A lo largo del siglo VII, los judíos (muchos de ellos ya formalmente conversos) sufrieron un proceso de exclusión social a través de una progresiva reducción de sus derechos civiles. El derecho de reunión, tan elemental en cualquier comunidad religiosa, no fue reconocido en época católica desde el momento en que surgió la obligatoriedad del bautismo para cualquier súbdito del reino. De igual forma, se podría afirmar que después de la abrogación del *Breviarium* por Recesvinto en el 654, los judíos probablemente dejaron de tener el *status* civil del que gozaron cuando su religión era *licita*. Las leyes civiles y eclesiásticas pretendían desligar al judío del armazón social apartándole de las funciones a las que tenía acceso todo súbdito fiel al cristianismo. El Concilio IV de Toledo (633) prohíbe testificar en juicio a los judíos que, después de haber sido bautizados, habían regresado al judaísmo (apóstatas), prohibición que se mantenía incluso si después volvían al cristianismo, ya que se entendía que del mismo modo que habían sido sospechosos en la fe de Cristo, serían indignos de crédito en el testimonio humano (c. 64). Después, Recesvinto decretó que los judíos no podían interponer acusación alguna contra los cristianos, ni testificar contra los mismos, aunque fuesen esclavos, salvo los conversos de segunda generación y siempre que fueran probadas sus buenas costumbres y su comportamiento piadoso (*Lex Visig.*, XII, 2, 9-10).

Con el ánimo de excluir a los judíos de todo resorte de poder, ya en el Concilio III de Toledo se les prohíbe ejercer cualquier oficio o cargo público mediante el cual pudieran usar su posición privilegiada contra los cristianos (c. 14), ya que se entendía que la ocupación de toda responsabilidad pública implicaba un cierto control sobre éstos. De hecho, Ervigio dispuso que ningún judío debía ejercer su autoridad sobre un cristiano, ni podría ser nombrado administrador de una propiedad cristiana, bajo pena de cien azotes y la confiscación de la mitad de sus bienes en favor del rey, así como diversas medidas punitivas para cualquier clérigo o monje que permitieran tal ignominia (*Lex Visig.*, XII, 3, 19). Y Sisenando, a través del Concilio IV de Toledo (c. 65), insiste en desplazar a todo judío de los cargos públicos bajo pena de latigazos para él y de excomunión para el magistrado sacrílego que lo consintiera.

La imposición de ciertas obligaciones fiscales agravaba la discriminación social de las comunidades judías. No se sabe a partir de qué época éstas debían pagar impuestos especiales al Estado. El rey Ervigio, muy dado a mantener las mismas medidas tanto para los judíos no bautizados como para los conversos, obliga de igual forma a las capitaciones a ambos grupos. En un principio, Egica

dispensa de este impuesto especial a los judíos bautizados (Concilio XVI de Toledo, *tomus* y c. 1), pero, tomando como pretexto una pretendida conspiración judía, se reduce a la esclavitud a todos los judíos del reino y se hace pagar de nuevo el impuesto a los judíos conversos (Concilio XVII de Toledo, c. 8).

Evidentemente, todas estas medidas de segregación social no podrían ser aplicadas de forma coherente si antes no se establecía una separación familiar y total entre judíos y cristianos. Por eso, en las primeras disposiciones católicas, se recuperan las prohibiciones del Breviario en torno a los matrimonios mixtos. A través de la legislación civil, Recesvinto y Ervigio insisten en que estas uniones matrimoniales sólo han de celebrarse entre cristianos y según las costumbres cristianas. En los cánones eclesiásticos se establecía que el cónyuge no bautizado debía bautizarse y que los hijos debían ser obligatoriamente educados en el cristianismo. A su vez, obispos como Braulio de Zaragoza se sienten especialmente interesados en romper las relaciones entre los cristianos y los hebreos. Ésa es la razón por la que en la *Confessio* que parece que redacta para el Concilio VI de Toledo (638) con el fin de que fuera jurada y cumplida por los judíos toledanos, se apresura a exigir la incomunicación entre ambas comunidades y el rechazo del matrimonio con judíos no bautizados.

Así pues, la actitud del clero y la legislación antijudía de la época pretenden configurar el marco ideológico y jurídico de una evidente política de exclusión social de los judíos. Por un lado, se reducen considerablemente sus derechos civiles: negación del derecho de reunión; incapacidad jurídica para testificar en juicio y para llevar una acusación contra cristianos; inhabilitación para ocupar cargos públicos; discriminación fiscal. Y por otro, se produce una evidente segregación social: insistencia en la prohibición de matrimonios mixtos y ruptura de todo tipo de relaciones judeo-cristianas.

Influencias judaizantes

Con respecto a las prácticas de la religión judía, algunas de las cuales parecían muy similares a las cristianas o eran susceptibles de confusión en los fieles, la preocupación principal de la Iglesia oficial fue la contaminación judaizante que se detectaba en el seno de la propia comunidad cristiana. Repetidas veces se insiste en separar algunas celebraciones judías de las cristianas. Por ejemplo, se extendió tanto la costumbre de celebrar la Pascua judía entre los cristianos, que diferentes advertencias y disposiciones legales lo prohibían expresamente (Braulio de Zaragoza, *Epist.*, XXII, 18-26; *Lex Visig.*, XII, 2, 5; Concilio X de Toledo, c. 1). Ciertamente, las influencias judaizantes constituían una realidad en la sociedad visigoda (como lo había sido antes durante el Imperio cristiano) y, en muchas

ocasiones, se infiltraban en las relaciones sociales no sólo a través de la frecuente atracción del culto sinagogal, sino también por medio del influjo y de la presión coercitiva de personajes poderosos que tenían una posición social preeminente. En efecto, existían algunos *potentiores* judíos propietarios de tierras (tal y como puede verse reflejado en la legislación visigoda y en una valiosa fuente hagiográfica de finales del siglo VII, la *Passio Mantii*), que utilizaban su posición de poder para imponer por la fuerza a sus *servi* y dependientes sus creencias judías.

Las acciones enérgicas contra las influencias judaizantes ya habían aparecido en época arriana. Algunas leyes de Alarico trataron de evitar la conversión de cristianos libres al judaísmo, hecho que en época católica constituyó un serio problema para mantener la unidad religiosa del reino y fue considerado como *crimen laesae maiestatis*. Las medidas que se aplicaron fueron muy severas. Así, si el prosélito era un hombre libre y cristiano, cualquiera que fuera su sexo, incurría a partir de Chindasvinto en pena de muerte y confiscación de bienes.

Lex Visigothorum, XIII, 3, 3:

Flavius gloriosus Ervigius rex.
Ne Iudei aut se aut suos filios vel famulos a baptismi gratia subtrahant.
Cum veritas ipsa petere, querere et pulsare nos doceat, premonens, quod 'regnum celorum violenti diripiant', in nullo est dubium, quod ille indulte gratie munus abhorreat, qui ad eam accedere ardenti animo non festinet. Proinde si quis Iudeorum, de his scilicet, qui adhuc nondum sunt baptizati, aut se baptizare distulerint, aut filios suos vel famulos nullo modo ad sacerdotem baptizandos remiserit, vel se suosque de baptismo subtraxerit, et vel unius anni spatium post legem hanc editam quispiam illorum sine gratia baptismi transierit, horum omnium transgressor, quisquis ille repertus extiterit, et centum flagella decalvatus suscipiat et debita multetur exilii pena. Res tamen eius ad principis potestatem pertineant; qualiter. Si incorrigibilem durior eum ostenderit vita, perpetua in eius, cui eas princeps largiti voluerit, potestate persistant (ed. K. Zeumer).

Flavio Ervigio, rey glorioso.
Que los judíos no se aparten de la gracia del bautismo ni aparten a sus hijos ni a sus servidores.
Como la verdad misma nos enseña a pedir, buscar y tocar, advirtiéndonos que «los violentos arrancan el reino del cielo», no hay ninguna clase de duda que tiene aversión al don de la gracia concedida aquel que no se apresura a acceder a él con ánimo ferviente. Por eso, si alguno de entre los judíos, o sea, de aquellos que aún no se han bautizado, retardare bautizarse o de ninguna manera enviare a sus hijos o a sus servidores al sacerdote para que los bautice, o se sustrajere a sí mismo o a los suyos al bautismo, o si alguno de ellos pasare un año después de la publicación de esta ley sin recibir la gracia del bautismo, si fuere descubierto como transgresor de todas estas cosas, sea quien fuere, que reciba cien azotes una vez decalvado de manera infamante y que sea castigado con la pena debida del exilio. Asimismo, sus bienes pertenecerán a la potestad del príncipe, de manera que, si esta vida más dura le revela como incorregible, queden para siempre bajo la potestad de aquél a quien el príncipe quiera concedérselos (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

Ervigio mantuvo la prohibición, pero modificó la sanción decretando la amputación del pene para el hombre y de la nariz para la mujer (*Lex Visig.*, XII, 3, 4). Si el prosélito era esclavo de un hebreo, obtenía la libertad con la obligación de hacerse cristiano (Concilio III de Toledo, c. 14). Con Sisebuto, el judío que convertía a algún cristiano a su religión era castigado con la muerte. Ervigio incluso penaba el intento de proselitismo con la confiscación de bienes y el exilio, y llegó a prohibir la apología del judaísmo. De igual forma, estableció un castigo idéntico para quien atacase o criticase públicamente al cristianismo. Sin embargo, todas las medidas de precaución eran pocas, sobre todo si se trataba de judíos recientemente convertidos al cristianismo, que corrían el peligro de volver a abrazar su antigua religión. Por ello, el Concilio IV de Toledo impide toda relación entre judeoconversos y judíos todavía no bautizados, incluso con efectos retroactivos en caso de matrimonios ya celebrados (c. 62).

La prohibición de la posesión judía de esclavos cristianos

Especial atención requieren las medidas tomadas contra la posesión judía de esclavos cristianos, pues se entendía que era un camino fácil para lograr la conversión al judaísmo y, por tanto, la forma más próxima y efectiva de proselitismo ejercido por el dueño judío sobre su siervo aprovechando su posición de poder. De hecho, no era infrecuente que, a pesar de las prohibiciones talmúdicas, los judíos practicaran la circuncisión forzosa a sus esclavos de procedencia gentil, tratando así de adaptarlos a los ritos y costumbres de su religión. Para la época visigoda contamos además con una valiosa fuente extrajurídica que lo confirmaría. En la *Passio Mantii*, un relato hagiográfico del siglo VII, ya citado anteriormente, se menciona a unos judíos (posiblemente de la misma familia) que se habían trasladado desde Roma al territorio de Évora, en Lusitania, donde poseían una finca llamada «Miliana» en la que, junto a otros dependientes, trabajaba como esclavo el cristiano Mancio, quien, según la exposición de los hechos, sufriría martirio hasta la muerte por negarse a abrazar la religión de sus dueños. En la segunda parte de la narración se describe la nueva situación en que se encuentra el *fundus*, el cual, transcurridos los años y una vez descubierto el cuerpo del mártir, pasaría a manos cristianas, lo que posibilitaría la construcción en este lugar de ciertos edificios de culto dedicados al mártir. Sin duda alguna, esta última parte del relato habría de situarse en un momento (a partir de Recesvinto y, sobre todo, de Ervigio y de Egica) en que las disposiciones legales decretadas contra los judíos acabarían de alguna forma con la prosperidad de los grandes propietarios hebreos que aún existían en la *Hispania* visigoda.

Las primeras medidas en este sentido aparecen en el período arriano. Alarico II establecía que el esclavo circuncidado obtenía la libertad, mientras que se penaba con la muerte al que la realizaba y con el destierro al dueño que lo consentía. En época católica, Recaredo decide que ningún judío podía adquirir esclavos cristianos, ni por donación, ni por contrato oneroso. Sisebuto incluso prohíbe a los judíos tener dependientes o simples siervos domésticos cristianos, por considerar denigrante que un cristiano estuviese sometido a un judío; sin embargo, les concede la posesión de esclavos no cristianos, pero advierte que, si éstos se convierten al cristianismo, obtendrán automáticamente la libertad (*Lex Visig.*, XII, 2, 13-14). Es evidente que esta última medida podía acarrear graves consecuencias para los judíos dedicados a actividades comerciales, pero constituía un problema insalvable especialmente para los grandes propietarios de tierra, ya que, con la prohibición de conservar el *obsequium* de sus manumitidos, se les dejaba irremediablemente fuera de las relaciones de patrocinio y de dependencia personal que, como se ha visto, caracterizaban a toda la sociedad visigoda.

A su vez, el Concilio IV de Toledo (c. 66) declara que ningún judío debía tener esclavos cristianos, ya que «sería criminal que los siervos de Cristo sirvan a los ministros del Anticristo» (*nefas est enim ut membra Christi seruiant Antichristi ministris*). Sin duda, podemos descubrir aquí la pluma de Isidoro que vuelve a incurrir en una contradicción. Por un lado, justifica espiritualmente la existencia de la esclavitud y la legitimidad de la posesión de esclavos entre los hombres (*Sent.*, III, 47) y, por otro lado, niega deliberadamente a los judíos dicha facultad cuando firma y acepta el canon de este concilio. Pocos años después, el Concilio X de Toledo (656) prohibiría la venta de esclavos cristianos a judíos o a

Passio Mantii, 2:

[...] *Qui cum eodem beatissimo cum ad Spanias in prouincia Lusitania uenissent, in Elborensi territorio, in fundo eorum, cui nunc Miliana est nomen, in agere comeantium medio constituto, cepit sacrilega seuientium obtentatione compelli ut fidelis famulus Christi, qui pia mente cotidianum Dei corpus summebat et sanguine, imperio fallentis Zaboli, qui duris eorum pectoribus mortifera uenena suffuderat, ludaice supprestitionis et confessionis summeret uoluptatem* [...] (ed. P. Risco Chueca).

[...] Éstos, habiendo llegado en compañía del santo a *Hispania*, a la provincia de *Lusitania*, al territorio de Évora, en una finca suya, que ahora se llama Miliana, situada en medio de la vía que toman los viandantes, la terquedad impía de los judíos enfurecidos empezó a forzar al fiel siervo de Cristo, que diariamente recibía el cuerpo y la sangre de Dios en santa disposición, a que las asechanzas del Diablo embaucador, que había insuflado veneno mortífero en sus duros corazones, diese su asentimiento a la superstición y la profesión de fe judaica [...] (trad. P. Riesco Chueca).

gentiles, hecho que parece que estaba siendo frecuente entre eclesiásticos y laicos (c. 7). Por último, Ervigio vuelve a establecer que los judíos no podían tener siervos cristianos, pero sus normas son confusas respecto al modo en que los hebreos debían librarse de ellos. En una de sus leyes, obliga a los judíos a vender sus esclavos cristianos bajo la supervisión de los clérigos si antes de sesenta días (contando a partir del 1 de febrero del 681) el judío no hacía profesión de fe católica bajo la pena de pérdida de la mitad de sus bienes o, en caso de pobreza o insolvencia, de *decalvatio* y cien azotes; pero en otra ley, establece que los esclavos judíos que deseasen convertirse al cristianismo debían ser liberados sin más preámbulo.

Por tanto, no es de extrañar que la legislación, ya desde época arriana, insistiera de forma tan reiterada en la prohibición de la posesión de esclavos cristianos por parte de judíos, puesto que por medio de la autoridad del dueño se ejercía un proselitismo muy eficaz: los siervos no sólo adquirían las costumbres judaicas, sino que además eran frecuentemente circuncidados y obligados a convertirse al judaísmo. Si bien es cierto que la conversión de cristianos libres a la religión judía se castigaba con penas muy severas, no sólo para el convertido, sino también para el hebreo que había propiciado dicha conversión, se requería un mayor esfuerzo para acabar con la influencia que, de forma solapada, ejercía el judaísmo sobre los gentiles. Por ello, los padres visigodos escribieron incansablemente sobre las precauciones que los fieles cristianos debían tomar contra las influencias judaizantes.

La vertiente jurídica de la polémica antijudía

Sin duda, la capacidad de seducción del judaísmo alimentaba de manera cada vez más incisiva la hostilidad de la Iglesia así como los métodos utilizados para combatirla. El despliegue de una amplia literatura antijudía permitió recuperar temas que introducían en la sociedad, y especialmente en el bajo clero, sentimientos de repulsa hacia la religión judía y sus costumbres. Muchos de estos tópicos se reflejaron, a su vez, en la legislación civil y eclesiástica. Por un lado, los padres visigodos, deudores de la polémica antijudía de la patrística anterior, constituyen una fuente inagotable de imprecaciones que es aprovechada por los legisladores y, por otro lado, las disposiciones legales proporcionan un marco socio-político excelente para la justificación y divulgación de los ataques doctrinales antijudíos de los autores cristianos.

Las más insignes plumas eclesiásticas del reino visigodo prestaron atención, en mayor o menor medida, a la polémica antijudía. Aunque la podemos descubrir en sus obras más importantes (*Etymologiae*, *Sententiarum libri*, *Allego-*

riae quaedam sacre scripturae, etc.), Isidoro de Sevilla escribió específicamente un tratado exegético en contra de la religión judía que llevaba por título *De fide catholica ex veteri et novo testamento contra Iudaeos*: en su primer libro describía los dogmas cristianos ya supuestamente anunciados de forma velada en el Antiguo Testamento, y en su segundo libro trataba de probar la definitiva abolición de la Ley judaica. Braulio de Zaragoza fue posiblemente el redactor de la *Confessio vel professio Iudaeorum civitatis Toletanae*, el escrito de renuncia a la religión judía y de compromiso firme de fidelidad a la fe católica que se obligó a firmar a todos los judíos de la ciudad de Toledo en el año 637. Entre sus cartas, se ha conservado además la respuesta que ofreció al papa Honorio I sobre la supuesta relajación del episcopado hispano en la labor de erradicación del problema judío en el reino visigodo. Braulio aseguraba al pontífice que la Iglesia hispana en modo alguno se había mostrado débil en las medidas que había aprobado hasta entonces para combatir la perfidia de los judíos, y dejaba ver que, al igual que el resto de sus colegas en el episcopado, sentía una intensa animadversión hacia ellos. Asimismo, Ildefonso de Toledo dedicó algunos pasajes de su *De cognitione baptismi* a la polémica antijudía, especialmente en temas relacionados con su argumento central. Ahora bien, la obra de este autor que verdaderamente puede incluirse dentro del género *Adversus Iudaeos* lleva por título *De virginitate perpetua Sanctae Mariae*, la cual constituye un auténtico tratado contra todos aquellos que negaban la virginidad de María, especialmente contra los judíos. Tajón de Zaragoza incluye también algunos de los tópicos más extendidos contra la religión judía en sus *Cinco libros de las sentencias*, donde expone, en realidad, la doctrina de Gregorio el Grande. Por su parte, la polémica antijudía estuvo presente en la mayor parte de las obras de Julián de Toledo que han llegado hasta nosotros (*Prognosticon futuri saeculi*, *Antikeimenon libri*, *Insultatio in tyrannidem Gallae*), aunque su ensayo más controvertido fue, sin duda, el *De comprobatione sextae aetatis adversus Iudaeos*, en el que su autor trata de demostrar la mesianidad de Jesús en contra de los argumentos empleados por los judíos, quienes, ciegos por su locura, consideraban erróneamente que la sexta edad del mundo no había comenzado y que, por tanto, la venida del verdadero Mesías todavía no había acaecido.

Los ataques a la religión judía por parte de todos estos padres visigodos comenzaban, por lo general, con el rechazo a los preceptos de la Ley, a los que consideraban temporales y absolutamente carentes de vigencia. Para Isidoro, la circuncisión carnal de los judíos no era más que un signo distintivo que carecía de todo valor salvífico. Por el contrario, el bautismo (o circuncisión espiritual) limpiaba todos los pecados y ofrecía la salvación eterna al pueblo cristiano (*De fide*, II, 24, 1 y II, 24, 10). Esta pérdida de todo su valor religioso convertía a la circuncisión en una marca despreciable e indigna y, por ello, su prohibición fue

objeto de numerosas leyes. Si en época arriana se castigaba con el exilio y la confiscación de bienes a quien la practicara en hombres libres que no fuesen judíos, bajo Chindasvinto y sus sucesores se decretó la pena de muerte (*Lex Visig.*, XII, 2, 16). Recesvinto prohibió la circuncisión a todos los judíos, bautizados o no, bajo pena de muerte por lapidación u hoguera (*Lex. Visig.*, XII, 2, 7) y, como ya ha sido mencionado, Ervigio sancionó con la confiscación de bienes y la amputación total del miembro viril a todo hombre que la practicara y con la mutilación de la nariz a las mujeres que se atreviesen a efectuarla o indujesen a otros a ello (*Lex Visig.*, XII, 3, 4).

En esta misma línea, en el único canon conservado del ya citado Concilio III de Sevilla (celebrado entre los años 619 y 624), se estipulaba la obligación para todo judío de bautizar a sus hijos y se proscribía la práctica frecuente de sustituirlos en la ceremonia por hijos ajenos (Conc. III Sevilla, c. 10). Ésta parece ser la primera medida de interferencia religiosa dentro del seno de las familias judías, pero no la última. En los Concilios IV (c. 60) y XVII de Toledo (c. 8) se determina la separación de los hijos judíos (en el segundo se especifica que sean menores de siete años) de los padres no conversos o relapsos para que fueran educados cristianamente por instituciones eclesiásticas o por leales cristianos. Estos cánones pretenden romper los lazos que permitían la unión de las familias judías, usando como instrumento legal una antigua tradición del Derecho romano, según la cual era conveniente quebrar el vínculo paterno-filial por falta de garantías suficientes en los padres, lo que exigiría una «alta tutela» a cargo del Estado. Era evidente, pues, que para las autoridades, la educación de los padres perjudicaba extraordinariamente a sus hijos, ya que les transmitían el error y la «perfidia judaica».

Por otro lado, se atacaron los pilares fundamentales de cohesión social de las comunidades judías a través de diversos métodos. De nuevo, se comenzaba por el ámbito familiar prohibiendo la endogamia (hasta el sexto grado) practicada por los judíos, que constituía el fundamento de todos los vínculos existentes entre los grupos de la judería. Asimismo, se impedía a todo judío, bautizado o no, leer y tener libros judíos, especialmente el Talmud, así como su enseñanza a niños y jóvenes, bajo pena de *decalvatio*, cien latigazos, confiscación de bienes y exilio (*Lex Visig.*, XII, 3, 11). De esta forma, con la separación de los hijos de sus padres y con la prohibición de la enseñanza de la Ley y de la tradición oral, se trataba de acabar con las escuelas rabínicas clandestinas y con la enseñanza privada de los padres judíos, tan esenciales ambas para la unidad, la identidad y la reproducción ideológica dentro de las comunidades judías. Especialmente en época de Chintila y Ervigio se tomaron duras medidas contra la lectura y posesión de libros judíos, y probablemente fueron requisadas sus bibliotecas. A

partir de finales del siglo VII, el silencio de los legisladores permite suponer que tales bibliotecas ya no existían y que las disposiciones para acabar con el legado literario judío habían surtido el efecto deseado (algo similar había sucedido con los arrianos tras la conversión de Recaredo). A pesar de que a lo largo del siglo VIII se constata aún la presencia judía en importantes ciudades hispanas como Zaragoza, no existe indicio alguno de posible conservación de la herencia literaria hispano-judía de época visigoda en dichas comunidades. Por tanto, si la conquista musulmana no supuso ningún freno para el desarrollo de la vida intelectual judía y, aun así, no contamos con testimonios literarios hasta el siglo X, parece evidente que la tradición intelectual y el legado cultural de los judíos de época visigoda no sobrevivió al propio siglo VII porque las autoridades visigodas consiguieron erradicar cualquier traza de dicha herencia.

Sin embargo, parece que el objetivo fundamental de la represión visigoda fue la destrucción de la férrea organización que mantenía cohesionadas a las comunidades. Los legisladores trataron de romper las solidaridades y las dependencias jerárquicas y verticales de las aljamas. A su vez, mediante la vigilancia y la tutela de los obispos, se intentaron crear nuevas redes jerárquicas de dependencia entre éstos y los nuevos judíos conversos, siguiendo las pautas del patrocinio. De hecho, las profesiones de fe buscaban asegurar una relación de *fidelitas* entre los representantes más poderosos de los judíos, y el rey, el concilio y los obispos.

También se trató de socavar el prestigio de las festividades judías, empezando por el *sabbat*, contra el que las imprecaciones no fueron menos contundentes. Isidoro llega incluso a acusar a los judíos de usurpar el nombre del

Lex Visigothorum, XII, 2, 6:

Flavius gloriosus Reccessvindus rex.
Ne Iudei more suo fedus copulent nuptiale.
Nemo ex Iudeis propinquitatem sanguinis sui coniugio copulet, adulterio polluat, incestu conmaculet. Nullus usque ad sextum generis gradum coitum personam quamcumque contingat. Nullus festa nuptialia aliter, quam christianorum mos habet, vel adpetat vel usurpet. Nam detectus damnationis date ultionibus punietur (ed. K. Zeumer).

Flavio Recesvinto, rey glorioso.
Que los judíos no se unan en contrato matrimonial según su costumbre.
Que ninguno de los judíos se una en matrimonio con un consanguíneo próximo ni lo contamine con el adulterio, ni lo manche con el incesto. Que ninguno de ellos tenga relaciones carnales con ninguna persona hasta el sexto grado de parentesco. Que ninguno de ellos intente ni se crea con derecho de hacer una fiesta nupcial diferente de lo que es costumbre entre los cristianos. Ya que el que sea descubierto será castigado con el castigo de la pena establecida (trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló).

Sábado al considerarlo de forma no espiritual, pues el verdadero descanso sabático era el que afectaba al alma y no el que respetaban los hebreos, que no tenía justificación alguna (*De fide*, II, 15, 1-2). Su desprecio por este precepto alcanza tal grado que arremete contra él de la forma más agresiva que su excelente pluma le permite, afirmando que la ociosa festividad de los judíos, dedicados todos ellos al exceso sexual, se empleaba para dar rienda suelta a la lujuria, a la bebida y a la vida terrenal, de tal manera que su única preocupación era la de servir al vientre y al amor físico. Siguiendo esta pauta, Isidoro trató de arruinar el valor religioso de las restantes fiestas judías, a pesar de que ignoraba el hebreo y, por tanto, tenía un conocimiento muy deficiente de las creencias y observancias judaicas. No se esforzó nunca en conocerlas profundamente, ni creyó necesitarlo para sus pretensiones. Por ello, su información es siempre imprecisa y superficial, ya que a menudo comete errores en la datación exacta de las fiestas judías, aunque le resultó más que suficiente para despreciarlas con vehemencia.

Todas las objeciones apologéticas contra el *sabbat* y las fiestas judías contaban con un práctico y privilegiado cauce de aplicación en las disposiciones jurídicas. Los reyes prohibieron celebrar el sábado, la Pascua judía, los Tabernáculos, las festividades lunares y todas las restantes que señalaba el calendario religioso judío, bajo las penas de cien latigazos, destierro y confiscación de bienes (*Lex Visig.*, XII, 3, 5). Y, a pesar de que Ervigio concedió a los judíos un año para abjurar de su religión, no les permitió mientras tanto la celebración de sus ritos religiosos. Antes bien, eran obligados a observar las fiestas cristianas, tal y como ordenaba en ese momento el cuarto canon del Concilio IV de Narbona (del año 589) y la repetitiva legislación posterior.

Isidoro de Sevilla, *De fide catholica contra Iudaeos,* II, 15, 5:

Ideoque si Sabbata aeterna sunt, cur ea Deus cessare mandavit? Si bona sunt, cur odivit? Sabbatum enim quod Israelitae acceperunt in munere significabat requiem mentis, ut nullo in hac vita terrenorum desideriorum appetitu fatigetur. Nam Sabbatum requies interpretatur. Ista autem Iudaeorum otiosa festivitas consumitur in luxuriis, et ebrietatibus, et commessationibus, deditis omnibus in libidine, et in fructum temporalis vitae, ventri venerique servientibus (ed. J.-P. Migne).

Por eso, si los sábados son eternos, ¿por qué Dios ordenó ponerles fin? Si son buenos, ¿por qué los odió? El sábado que los israelitas recibieron como regalo significaba el descanso del espíritu, para que no se fatigue con ninguna apetencia los deseos terrenales en esta vida; pues sábado significa «descanso». Sin embargo, este día de descanso de los judíos fue consumido en actos lujuriosos, en bebida y festines, entregados todos al deseo y a los frutos de esta vida temporal, obedeciendo al vientre y a la pasión (trad. Castro Caridad y Peña Fernández).

Persiguiendo el mismo objetivo, Isidoro vuelve a protestar contra los sacrificios carnales (*De fide*, II, 17, 3) y, especialmente, a manifestar con dureza su repugnancia hacia las distinciones y restricciones alimenticias de los judíos, a las que considera una simple expresión de la maldad de la vida antigua, cuya observancia sería tremendamente perniciosa para los que siguen el camino recto del cristianismo. Al mismo tiempo, la legislación condena la discriminación judía de los alimentos y sólo permite que los conversos puedan abstenerse del cerdo por considerar que les resulta algo repulsivo por naturaleza (*Lex Visig.*, XII, 2, 17 y *placitum* de Recesvinto del 654). Recesvinto mantuvo las mismas prohibiciones e impuso la pena de muerte por fuego o lapidación a todos los que respetaran estos preceptos judaicos. Y aún más estricto fue el rey Ervigio, que sólo permitió abstenerse de la carne de cerdo a los judíos bautizados cuya ortodoxia estuviera fuera de toda duda.

Se podría afirmar, pues, que todas las ceremonias y costumbres judías fueron prohibidas, incluso durante los reinados en los que no se había planteado a los judíos la disyuntiva entre el bautismo o el exilio. Los castigos llegaron a ser muy severos: pena de muerte en la hoguera o por lapidación y, en caso de gracia real, la esclavitud perpetua y la confiscación de los bienes.

No hay duda de que los desprecios e insultos que emanaban de las obras escritas por eminentes obispos e intelectuales cristianos influyeron desfavorablemente en la retórica jurídica de la época. La discordia partía, al igual que en el resto de la literatura patrística, del reproche de incredulidad respecto a la mesianidad de Jesús (Isidoro de Sevilla, *De fide*, I, 1, 1). Ahora bien, según los autores visigodos, esta incredulidad permitía descubrir la verdadera intención del pueblo judío, que no era otra que la impaciente espera del Anticristo, a cuyo linaje pertenecía.

Con frecuencia, los judíos aparecen en el mismo plano que los herejes y, como ellos, son objeto de todo tipo de insultos. Julián e Ildefonso de Toledo les acusan de falsos y blasfemos. Y este último consideraba que su corazón malvado y su mente infiel les impedían creer en el dogma de la virginidad de María y, por tanto, en el Señor (*De virg.*, IV, 359-397). Además, en comparación con la Iglesia (descrita como una convocatoria de fieles propia de los hombres racionales), la Sinagoga aparece degradada a la categoría de una congregación propia de animales.

Con la asunción paulatina de una retórica eclesiástica tan agresiva, no sorprende que en el discurso de inauguración del Concilio XII de Toledo (680) afloraran de manera irrefrenable expresiones de fuerte contenido peyorativo como la que el rey Recesvinto utilizó ante los obispos para expresar su ardiente deseo de «extirpar de raíz la peste judaica», considerada peor aún que las

Manuscrito que contiene el tratado de Ildefonso de Toledo bajo el título de *De virginitate Sanctae Mariae*. Castilla (siglo X). Biblioteca Laurenziana (Firenze). Ashb. 17, c. 18r. Fotografía del autor.

acciones de los pecadores, infieles y soberbios. En este mismo sentido, tampoco extraña que la degradación de la institución sinagogal no sólo resaltara como un motivo retórico de la polémica antijudía, sino que traspasara además las propias palabras. A tenor de lo que Egica afirma en el tomo regio que presentó al Concilio XVI de Toledo (693), parece que en ningún momento anterior a su reinado se emitió alguna disposición legal decretando la destrucción de las sinagogas que, a pesar de la cada vez más desfavorable situación jurídica que venía soportando la minoría judía, todavía subsistían en el reino visigodo. Desconocemos la fecha y el contenido concreto de esa norma, pues no se ha

Ildefonso de Toledo, *De cognitione baptismo,* 76:

Synagoga graece congregatio dicitur. Quod proprium nomen Iudaeorum populus tenuit: ipsorum enim proprie Synagoga dici solet; quamuis et Ecclesia dicta sit. Nostram uero Apostoli numquam Synagogam dixerunt, sed semper Ecclesiam, siue discernendi causa, siue quod inter congregationem unde synagoga et conuocationem, unde Ecclesia nomen accepit, distat aliquid; quod scilicet congregari et pecora solent, quorum et greges proprie dicimus; conuocari autem maius est utentium ratione, sicut sunt homines (ed. J. Campos Rodríguez).

Sinagoga en griego se transcribe por «congregación». Y este nombre como propio suyo lo conservó el pueblo judío; de ellos, pues, suele decirse propiamente la sinagoga, aunque también se le ha dicho iglesia. Pero a nuestra congregación nunca llamaron los apóstoles sinagoga, sino siempre Iglesia, bien por distinguir, bien porque entre congregación, a que corresponde sinagoga, y convocatoria, a que corresponde el nombre de Iglesia, hay alguna diferencia; a saber, porque también los animales suelen congregarse, y de ellos decimos propiamente que son los greges; convocar, en cambio, es más bien propio de los racionales, como son los hombres (trad. J. Campos Rodríguez).

conservado entre las *Leges Visigothorum* que han llegado hasta nosotros, pero, según la inequívoca alusión de Egica, parece que resultó ser extremadamente efectiva. En este sentido, el monarca recrimina a los obispos el deplorable estado de abandono en que se encontraban muchas iglesias rurales en las que, sin contar siquiera con un presbítero, se habían dejado de ofrecer sacrificios por carecer de tejado e incluso amenazar ruina, situación que, según el monarca, propiciaba la alegría y sorna de los judíos.

Ahora bien, por su trascendencia no sólo teológica, sino también sociopolítica, en época visigoda destaca especialmente el concepto de *perfidia iudaica* aplicado al pueblo judío en su conjunto. Ildefonso de Toledo afirmaba que esta perfidia había apartado a los hebreos del buen camino (*De virg.*, III, 280); Isidoro declaraba que todo esfuerzo era poco para rechazar la *pernitiosa Iudaeorum perfidia* (*De fide*, I, 1, 2; I, 4, 12) y en la *Confessio vel professio Iudaeorum civitatis Toletanae* se insistía en el reconocimiento judío de su connatural prevaricación y perfidia. No obstante, este peculiar y, al mismo tiempo, ambiguo concepto de *perfidia iudaica*, que sin duda nace en el campo de la especulación teológica como un reproche propio de la polémica cristiana *Adversus Iudaeos*, adquirió con el tiempo un evidente significado político, al describir la noción de traición inherente a los judíos dentro de la monarquía visigoda. Esta acepción, que puede descubrirse con claridad en el rey Egica, permanecerá casi inalterable a lo largo de toda la Edad Media. Como ya ha sido apuntado anteriormente, este rey visigodo acusó falsamente a los judíos de haber conspirado contra el pueblo cristiano junto con otros correligionarios de ultramar y, por ello, solicitó al Concilio la aprobación de una medida definitiva para acabar con esta «peligrosa» minoría. Los obispos lanzaron entonces contra los hebreos la acusación de alta traición y establecieron la condena de la confiscación de todos sus bienes, la servidumbre perpetua y la dispersión de sus familias por todo el reino (Concilio XVII de Toledo, c. 8).

Concilio XVI Toledo (693), *tomus regius:*

Quod non tantum sacerdotibus Dei in culpa est, verum etiam et infidelibus iudeais ridiculum affert, qui dicunt nihil praestitisse interdictas sibi ac destructas fuisse synagogas, cum cernat peiores christianorum effectas esse baselicas [...] (ed. J. Vives).

Lo cual [la situación ruinosa de las iglesias rurales] no solamente constituye una culpa de los obispos de Dios, sino que también da ocasión a los judíos infieles de que lo ridiculicen, diciendo que de nada ha servido que se les haya prohibido y destruido las sinagogas, cuando ven que las iglesias de los cristianos se hallan en peor estado [...] (trad. J. Vives).

Selección bibliográfica

Adams, J. Du Q., «Ideology and the Requirements of "Citizenship" in Visigothic Spain: The Case of the *Judaei*», *Societas. A Review of Social History* (Oshkosh, Wisconsin), 2, 1972, pp. 317-332.

Albert, B.-S., «Un nouvel examen de la politique anti-juive wisigothique. A propos d'un article récent», *Revue des Études Juives*, 135, 1976, pp. 3-29.

—, «Le judaïsme et les Juifs dans l'hagiographie et la liturgie visigothique», en Y. Hen (ed.), *«De Sion exibit lex et verbum domini de Hierusalem». Essays on Medieval Law, Liturgy and Literature in Honour of Amnon Linder*, Brepols, Turnhout, 2001, pp. 17-41.

—, «Les communautés juives vues à travers la législation royale et ecclésiastique visigothique et franque», en J. Tolan, N. de Lange, L. Foschia y C. Nemo-Pekelman (eds.), *Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th-11th Centuries*, Brepols (Col. Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies, 2), Turnhout, 2014, pp. 179-193.

Andreolli, B., «Les communautés juives vues à travers la législation royale et ecclésiastique visigothique et franque», en *Settimane di Studio sull'Alto Medievo, LVI. Città e campagna nei secoli altomedievali*, Presso la Sede della Fondazione, Spoleto, 2009, pp. 867-896.

Bachrach, B. S., «A Reassessment of Visigothic Jewish Policy, 589-711», *American Historical Review*, 78, 1973, pp. 11-34.

Benveniste, H.-R., «On the Language of Conversion: Visigothic Spain Revisited», *Historein*, 6, 2006, pp. 72-87.

Bronisch, A. P., *Die Judengesetzgebung im katholischen Westgotenreich von Toledo*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover, 2005.

Castillo Maldonado, P., «Judíos, conversos y relapsos en la hagiografía narrativa tardoantigua hispana», *Studia Historica. Historia Antigua*, 24, 2006, pp. 185-203.

Chernina, L., «*Quod fidei plenitudine fines semper Spaniae floruerunt*: Egica and the Jews», *Sefarad*, 69, 2009, pp. 7-24.

Cohen, J., «Isidore of Seville: Anti-Judaism and the Hermeneutics of Integration», en *Idem*, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1999, pp. 95-122.

Cordero Navarro, C., «El problema judío como visión del "otro" en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas», *En la España Medieval*, 23, 2000, pp. 9-40.

De Menaca, M., *Histoire politique des Juifs d'Espagne au Moyen-Âge, I. L'Espagne Gothe, ou la Religion (VIème-VIIIème siècles)*, Université de Nantes, Nantes, 1993.

Diago Hernando, M., «Acerca de los judíos en la *Hispania* visigoda», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 205 (1), 2008, pp. 73-80 [resumen de la monografía de A. P. Bronisch].

Drews, W., *Juden und Judentum bei Isidor von Sevilla. Studien zum Traktat De fide catholica contra Iudaeos*, Dunker & Humblot, Berlin, 2001.

—, «Jews as Pagans? Polemical Definitions of Identity in Visigothic Spain», *Early Medieval Europe*, 11, 2002, pp. 189-207.

—, *The Unknown Neighbour. The Jew in the Thought of Isidore of Seville*, E. J. Brill, Leiden, 2006.

Dümmer Scheel, S., «"Cuestión judía" en España durante el reino visigodo: acusación de conjura contra el monarca bajo el reinado de Egica (694)», *Boletín de Historia y de Geografía* (Chile), 20, 2006, pp. 83-114.

Dumézil, B., «Juifs et convertis en Espagne wisigothique dans le premier tiers du VII^e siècle», en Fl. Sabaté y Cl. Denjean (eds.), *Cristianos y judíos en contacto en la Edad Media: polémica, conversión, dinero y convivencia*, Milenio, Lleida, 2009, pp. 326-345.

—, «Les marqueurs juridiques de la conversion en Occident entre le IV^e et VII^e siècle», en H. Inglebert, S. Destephen y B. Dumézil (eds.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Picard (Col. «Textes, Histoire et Monuments de l'Antiquité au Moyen Age», 10), Paris, 2010, pp. 307-318.

Elfassi, J., «Le livre d'Isaïe dans *De fide catholica contra Iudaeos* d'Isidore de Séville: analyse de quelques passages», en M.^e-A. Vannier (ed.), *Judaïsme et christianisme chan les Pères*, Brepols (Col. Judaïsme Ancien et Origines du Christianisme, 8), Turnhout, 2016, pp. 311-325.

Ferreiro, A., «Sto. Braulio of Zaragoza's *Letter* 21 to Pope Honorius I Regarding Lapsed Baptized Jews», *Sacris Erudiri*, 18, 2009, pp. 75-95.

García Iglesias, L., *Los judíos en la España antigua*, Cristiandad, Madrid, 1978.

—, «Castigos corporales a judíos y judaizantes en la legislación visigótica», *El Olivo*, 10, 1979, pp. 85-91.

—, «Oscuro origen y avatares más antiguos de las comunidades judías en España», en *Memoria de Sefarad*, Sociedad Española para la Acción Cultural Exterior, Madrid, 2002, pp. 31-41.

García Moreno, L. A., *Los judíos de la España antigua. Del primer encuentro al primer repudio*, Rialp, Madrid, 1993.

—, «La legislación antijudía del reino visigodo de Toledo. Un ensayo sociopolítico», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* (Granada), 42, 1993, pp. 37-49.

—, «Expectativas milenaristas y escatológicas en la España tardoantigua (ss. V-VIII)», en *Spania. Estudis d'Antiguitat Tardana oferts en homenatge al professor Pere de Palol i Salellas*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1996, pp. 103-109.

—, «Las comunidades judías en las *Hispaniae*. Aspectos de su cohesión social», en E. Ferrer Albelda (ed.), *Ex Oriente lux. Las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica*, Fundación El Monte / Universidad de Sevilla, Sevilla, 2002, pp. 259-268.

García Moreno, L. A., «Las juderías visigodas: etnicidad y estructura social», en *V Encuentros Judaicos de Tudela. Convivencia de culturas y sociedades mediterráneas*, Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2004, pp. 23-53.

Gil Fernández, J., «Judíos y cristianos en la *Hispania* del siglo VII», *Hispania Sacra*, 30, 1977, pp. 9-110.

González Salinero, R., «Los judíos y la gran propiedad en la *Hispania* tardoantigua: el reflejo de una realidad en la *Passio Mantii*», *Gerión*, 16, 1998, pp. 437-450 (=R. González Salinero, *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardía: entre la convivencia y la controversia*, Riopiedras, Barcelona, 2006, pp. 237-248).

—, «Apringio de Beja y los *inimici ecclesiae*: preocupación exegética y realidad social», *Evphrosyne*, 27, 1999, pp. 385-393 (= R. González Salinero, *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardía: entre la convivencia y la controversia*, Riopiedras, Barcelona, 2006, pp. 207-218).

—, «Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain», en A. Ferreiro (ed.), *The Visigoths: Studies in Culture and Society*, E. J. Brill, Leiden/Boston/Köln, 1999, pp. 123-150 (traducción castellana en R. González Salinero, *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardía: entre la convivencia y la controversia*, Riopiedras, Barcelona, 2006, pp. 143-168).

—, «*Ut nos iudaizare compelat*. La responsabilidad episcopal de Liciniano de Cartagena ante las influencias judaizantes», en *V Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2000, pp. 605-608 (= R. González Salinero, *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardía: entre la convivencia y la controversia*, Riopiedras, Barcelona, 2006, pp. 201-206).

—, *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*, CSIC, Roma, 2000.

—, «Los judíos en el reino visigodo de época arriana: consideraciones sobre un largo debate», en E. Romero (ed.), *Judaísmo hispano: Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, CSIC, Madrid, 2002, II, pp. 399-408.

—, «Judíos y arrianos: el mito de un acercamiento inexistente», *Sefarad*, 64 (1), 2004, pp. 27-74.

—, «Isidoro y los judíos en el único canon conservado del desaparecido Concilio III de Sevilla», en L. García Moreno y S. Rascón Marqués (eds.), *Actas del IV y V Encuentro Internacional Hispania en la Antigüedad tardía. Guerra y rebelión en la Antigüedad tardía. El siglo VII en España y su contexto mediterráneo*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2005, pp. 201-211 (= R. González Salinero, *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardía: entre la convivencia y la controversia*, Riopiedras, Barcelona, 2006, pp. 227-236).

—, *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardía: entre la convivencia y la controversia*, Riopiedras, Barcelona, 2006.

—, «Un antecedente: la persecución contra los judíos en el reino visigodo», en G. Álvarez Chillida (ed.), *El antisemitismo en España*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2007, pp. 57-88.

González Salinero, R.,«La polémica antijudía en la *Hispania* tardoantigua y visigoda: resultados y perspectivas de una línea de investigación consolidada», *Mainake*, 31, 2009, pp. 123-129.

—, «Una élite indeseable: los *potentiores* judíos en la España visigoda», en J. Sánchez-Lafuente Pérez y J. L. Avello Álvarez (eds.), *El mundo judío en la Península Ibérica: sociedad y economía*, Aldebarán/Alfonsópolis, Cuenca, 2012, pp. 5-17.

—, «Judíos sin sinagoga en la *Hispania* tardorromana y visigoda», en R. González Salinero (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Signifer, Madrid, 2013, pp. 193-219.

—, «Fuentes arqueológicas y documentales para el estudio de los judíos en la *Hispania* romana y visigoda», en J. Castaño (ed.), *¿Una Sefarad inventada? Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España*, El Almendro, Córdoba, 2014, pp. 123-160.

—, «The Legal Eradication of the Jewish Literary Legacy in Visigothic Spain», en J. Tolan, N. de Lange, L. Foschia y C. Nemo-Pekelman (eds.), *Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th-11th Centuries*, Brepols, Turnhout, 2014, pp. 195-209.

—, «Preaching and Jews in Late Antique and Visigothic Iberia», en J. Adams y J. Hanska (eds.), *The Jewish-Christian Encounter in Medieval Preaching*, Routledge, New York/London, 2015, pp. 23-58.

—, «Los judíos en la *Hispania* romana y visigoda», *Desperta Ferro. Arqueología e Historia*, 9, 2016, pp. 6-10.

—, «The Motives behind Anti-Jewish Repression under the Visigothic Kingdom: Political or Religious?», en A. Echevarría y y D. Weltecke (eds.), *Religious Plurality and Interreligious Contacts in the Middle Ages*, Herzog-August Bibliothek, Wolfenbüttel, 2017 (en prensa).

—, «Perfiles de un debate sobre la *Passio Mantii*», *Hispania Sacra*, 69, 2017 (en prensa).

—, «Confronting the Other: Pagans, Romans, Barbarians, Heretics and Jews», en A. Fear y J. Wood (eds.), *Brill Companion to Isidore of Seville*, E. J. Brill, Leiden, 2017 (en prensa).

Gozalbes Cravioto, E., «Los *haebrei transmarini* del XVI concilio de Toledo (año 694 d.J.C.)», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 17, 1981, pp. 242-244.

Guimarães, C.V., «Isidoro de Sevilha: teoría e praxis antijudaica no tratado *De fide catholica* e no IV Concilio de Toledo», en *Iº Seminário Representações, Poder e Práticas Discursivas*, Universidade Federal Rural do Río de Janiero, Río de Janiero, 2010, pp. 1-16 [publicación on-line].

Juster, J., *La condition légale des Juifs sous les rois visigoths*, Librairie Paul Geuthner, Paris, 1912 (trad. ingl.Y actualización por A. M. Rabello, «A Tribute to Jean Juster»; «The Legal Condition of the Jews under the Visigothic Kings», *Israel Law Review Association*, 11, 1976, pp. 216-287, pp. 391-414; pp. 563-590).

Katz, S., *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*, The Mediaeval Academy of America, Cambridge (Mass.), 1937 [prácticamente un plagio de la obra de J. Juster].

Lombardía, P., «Los matrimonios mixtos en el Derecho de la Iglesia visigoda», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 27-28, 1957-1958, pp. 61-107 (= P. Lombardia, *Escritos de Derecho canónico*, Eunsa, Pamplona, 1973, I, pp. 113-171).

Martin, C., «La degradación cívica de los judíos en el reino visigodo de Toledo», en R. González Salinero (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Signifer, Madrid, 2013, pp. 221-241.

—, «Statut des Juifs, statut de libre dans l'Occident du haut Moyen Âge: l'exemple ibérique», en J. Tolan, N. de Lange, L. Foschia y C. Nemo-Pekelman (eds.), Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th-11th Centuries, Brepols (Col. Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies, 2), Turnhout, 2014, pp. 55-71.

Martin, C. y Nemo-Pekelman, C., «Les Juifs et la cité. Pour une clarification du statut personnel des juifs de l'Antiquité tardive à la fin du royaume de Tolède (IV^{e}-VII^{e})», *Antiquité Tardive*, 16, 2008, pp. 223-246.

Orlandis, J., «Hacia una mejor comprensión del problema judío en el reino visigodo-católico de España», en *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXVI. Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, Presso La Sede del Centro, Spoleto, 1980, I, pp. 149-178 (+ 179-196).

Pochoshajew, I., «Die westgotischen Gesetze betreffs der Juden: Erneute Durchsicht der Quellen und der Forschung», *Archa Verbi. Yearbook for the Study of Medieval Theology*, 2, 2005, pp. 59-82.

—, «Intention und Wirkung der antijüdischen Gesetze der Westgoten», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* (Wien/Köln/Weimar), 123, 2006, pp. 111-146.

Rabello, A. M., «La conversione di Reccaredo al cattolicesimo (587) e le sue ripercussioni sulla condizione giurida degli Ebrei», *Index*, 12, 1983-1984, pp. 377-390.

—, «Sisebuto re di Spagna (612-621) ed il battesimo forzato», *La Rassegna Mensile di Israel*, 51, 1985, pp. 33-41.

—, «The Legal Situation of the Jews in Visigothic Arian Spain. Alaric the Second and Its "Roman Law of the Visigoths" or *Breviarium Alaricianum*», en M. Perani (ed.), *Una Manna buona per Mantova. Man Tov le-Man Tovah. Studi in onore di Vittore Colorni per il suo 92º compleanno*, Leo S. Olschki, Firenze, 2004, pp. 73-101.

Roca, M.ª J., «La cuestión judía en *Hispania* durante el paso de la Antigüedad tardía al Medievo: semejanzas y diferencias de régimen jurídico con otros territorios europeos», *Seminarios Complutenses de Derecho Romano,* 28, 2015, pp. 919-940.

ROTH, N., «The Jews in Visigothic Spain», en *Idem*, *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain. Cooperation and Conflict*, E. J. Brill, Leiden, 1994, pp. 7-40 (notas: pp. 235-247).

SAITTA, B., *L'antisemitismo nella Spagna visigotica*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma, 1995.

SIVAN, H., «The Invisible Jews of Visigothic Spain», *Revue des Études Juives*, 159, 2000, pp. 369-385.

STOCKING, R. L., «Forced Converts, "Crypto-Judaism", and Children: Religious Identification in Visigothic Spain», en J. Tolan, N. de Lange, L. Foschia y C. Nemo-Pekelman (eds.), *Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th-11th Centuries*, Brepols (Col. Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies, 2), Turnhout, 2014, pp. 243-265.

STOW, K. R., *Alienated Minority. The Jews of Medieval Latin Europe*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)/London, 1992.

TOCH, M., *The Economic History of European Jews. Late Antiquity and Early Middle Ages*, E. J. Brill, Leiden/Boston, 2013.

Anexos

Cronología básica
Reinados suevos y visigodos
El comentario breve de textos históricos
Principales términos latinos

Cronología básica

Años	Principales acontecimientos
332	*Foedus* de Atanarico con el emperador Constantino.
381	Nuevo *foedus*. Muerte de Atanarico en Constantinopla.
395	Muerte del emperador Teodosio.
398	Alarico I es elegido *rex gothorum* (rey de los visigodos), tras un interregno.
406/409-438	Hermerico, rey de los suevos.
409	Vándalos, suevos y alanos llegan a *Hispania*.
410	Alarico toma la ciudad de Roma. Insurrección del ejército en *Hispania* contra Constantino III.
410-416	Ataúlfo, rey de los visigodos. Paso de los visigodos a la *Gallia*.
411	Vándalos, alanos y suevos se establecen en *Hispania* como federados.
414	Matrimonio de Ataúlfo con Gala Placidia en Narbona.
415	Enfrentamientos de los visigodos con suevos y vándalos.
417	Lucha de los visigodos en *Hispania* como federados de Roma.
418	Establecimiento mediante un *foedus* de los visigodos en Aquitania: creación del reino visigodo en la *Gallia* con capital en Tolosa.
418-429	Los vándalos asdingos ejercen el poder dominante en *Hispania*.
419-451	Teodorico I (o Teodoredo), rey de los visigodos.

422	Los vándalos derrotan a los romanos en el sur de *Hispania*.
423	Muere el emperador Honorio.
428	Los vándalos ocupas Sevilla y Cartagena.
428-429	Los vándalos pasan al norte de África.
430-456	A excepción de la Tarraconense, los suevos dominan el resto de *Hispania*.
438-448	Requila, rey de los suevos.
441-454	Movimientos bagáudicos en *Hispania*.
448-456	Requiario, rey de los suevos.
451-453	Turismundo, rey de los visigodos.
453-466	Teodorico II, rey de los visigodos.
456	Los visigodos vencen a los suevos en Astorga.
457	Framtano, jefe de los suevos
457-*c.* 464	Maldras, Remismundo, Frumario, jefes suevos.
457/*c.* 459-*c.* 469	Remismundo, rey suevo.
459	Acuerdo de renovación del *foedus* entre el rey Teodorico II y el emperador Mayoriano.
466-484	Reinado de Eurico.
468	Enfrentamiento entre suevos y visigodos.
473-526	Reinado de Teodorico el Grande o el Ostrogodo.
475	Eurico penetra en los territorios hispanos.
476	Deposición de Rómulo Augusto, último emperador romano de Occidente.
484-507	Reinado de Alarico II.
484-518	Primer cisma entre Roma y Bizancio.
491-518	Gobierno del emperador Anastasio I.
493-526	Los ostrogodos ocupan Italia.
496	Repetidas incursiones visigodas desde la *Gallia* a *Hispania*.

497	Teodorico es reconocido por el Imperio como rey de Italia.
506	Breviario de Alarico II o *Lex Romana Visigothorum*.
507	Batalla de Vouillé y fin del reino visigodo de Tolosa. Paso definitivo de los visigodos a la Península Ibérica.
507-511	Gesaleico, primer rey visigodo en *Hispania*.
511-526	Regencia de Teodorico, rey de los ostrogodos, sobre la *Hispania* visigoda.
519	Muerte de Eutarico, casado con Amalasunta, hija de Teodorico el Grande.
520	Construcción del mausoleo de Teodorico en Rávena.
526-531	Reinado independiente de Amalarico.
527-565	Gobierno de Justiniano I.
529	Código de Justiniano.
531	Concilio II de Toledo. Ataque franco a la Septimania y derrota de Amalarico.
531-548	Reinado de Teudis.
533	Conquista bizantina del norte de África.
534	Redacción de la Regla de San Benito.
536	Toma de Nápoles por el conde Belisario.
540	Belisario toma Rávena. Los hunos invaden Tracia, el Ilírico y Grecia. Los persas toman Antioquía.
548-549	Reinado de Teudisclo o Teudiselo.
549-555	Reinado de Agila I.
555-567	Reinado de Atanagildo.
556	Martín, abad de Dumio.
561	Concilio I de Braga y reino católico suevo por influencia de Martín de Braga.
567-569	Reinado de Liuva I.
568	Asentamiento de los longobardos en Italia.

569	Fecha inicial de los acontecimientos relatados en la *Crónica* de Juan de Bíclaro. Martín, obispo de Braga.
569-571/2	Reinado de Liuva I junto con Leovigildo.
570	Nacimiento de Mahoma.
571/2-586	Reinado de Leovigildo.
572	Ocupación visigoda de la ciudad de Córdoba.
573-579	Ataques contra las autonomías locales y contra los pueblos semi-independientes del norte peninsular.
577-583	Peste bubónica.
578	Leovigildo funda Recópolis.
c. 578	*Codex Revisus* de Leovigildo.
c. 580	Celebración del Concilio arriano de Toledo. Debate teológico entre Masona y Sunna en la ciudad de Mérida.
c. 580-586	Tensiones provocadas con el obispo Masona de Mérida.
582-585	Rebelión de Hermenegildo contra su padre Leovigildo.
584	Los francos en Italia.
585	Derrota y anexión del reino suevo.
586-601	Reinado de Recaredo I.
587	Conversión de Recaredo I al catolicismo.
589	Concilio III de Toledo y la conversión oficial del reino visigodo al catolicismo.
589-590	Eliminación de las últimas revueltas arrianas. Victoria visigoda sobre los francos.
590-604	Pontificado de Gregorio Magno.
590	Redacción de la *Crónica* de Juan de Bíclaro.
592	Concilio provincial de Zaragoza. Juan de Bíclaro, obispo de Gerona. *Epistula de fisco Barcinonensi*.
599/600-636	Isidoro ocupa la sede episcopal de Sevilla.

c. 600-602	Muere Leandro de Sevilla.
601	Recaredo I muere en Toledo en el mes de diciembre.
601-603	Reinado de Liuva II.
603-610	Reinado de Witerico.
610-612	Reinado de Gundemaro.
610	Concilio provincial de Toledo. La ciudad de Toledo se convierte en sede metropolitana de la provincia Cartaginense.
612-621	Reinado de Sisebuto. Campañas militares contra vascones y bizantinos
614	Concilio de Égara de la provincia Tarraconense.
c. 616	Decreto de conversión forzosa de los judíos.
619	Concilio II de Sevilla de la provincia de la Bética
c. 619-624	Concilio III de Sevilla de la provincia de la Bética.
621	Brevísimo reinado de Recaredo II a los pocos días de haber subido al trono.
621-631	Reinado de Suintila.
621	Enfrentamientos con los vascones.
623-625	Expulsión definitiva de los bizantinos de la Península Ibérica.
629-639	Reinado del franco Dagoberto I.
631	Deposición de Suintila.
631	Usurpación del trono de Sisenando el 26 de marzo.
632	Muerte de Mahoma.
633	Concilio IV de Toledo. Restitución a Marciano de Écija de su dignidad episcopal.
636	Muerte en Toledo del rey Sisenando. Muerte de Isidoro de Sevilla. Concilio V de Toledo. Carta del papa Honorio I contestada por Braulio de Zaragoza.
636-639	Reinado de Chintila.

638	Concilio VI de Toledo. Primer *placitum* (conocido como *Confessio vel professio Iudaeorum civitatis Toledanae*) firmado en la ciudad regia el uno de diciembre por los judíos conversos por el que éstos se comprometían a preseverar en la fe católica.
639	Muerte de Chintila en el mes de noviembre.
639-642	Reinado de Tulga.
642-649	Gobierno de Chindasvinto como rey único.
646	Concilio VII de Toledo.
649-653	Asociación de Recesvinto al trono.
651	Muere Braulio de Zaragoza.
653	Conversión de los longobardos al catolicismo.
653	Muerte de Chindasvinto en el mes de septiembre.
653-672	Reinado de Recesvinto como rey único.
654	Promulgación del *Liber Iudiciorum* o *Lex Visigothorum*. Expediciones de saqueo de los vascones en el valle del Ebro.
655	Concilio IX de Toledo.
656	Concilio X de Toledo.
657	Reorganización de las provincias bizantinas en Occidente.
657-667	Episcopado de Ildefonso de Toledo.
660	Construcción de la iglesia de San Fructuoso de Montelios (Braga).
661	Construcción de la iglesia de San Juan de Baños (Palencia).
666	Concilio provincial de Mérida.
c. 670	Construcción de la cripta de San Antolín en la catedral de Palencia.
673	Primer sitio de Constantinopla por los árabes.
c. 675	Muere Fructuoso de Braga.
685-711	Reino de Justiniano II.
672	Muerte de Recesvinto en la finca de Gérticos. Campañas de Wamba contra los vascones.
672-680	Reinado de Wamba.

673	Rebelión contra Wamba en la Narbonense. Rendición de Paulo y sus seguidores en el mes de septiembre. Promulgación de la ley militar.
675	Concilio III de Braga. Concilio XI de Toledo.
680-690	Episcopado de Julián de Toledo.
680-687	Reinado de Ervigio.
680	Medidas legislativas contra los judíos.
681	Concilio XII de Toledo. Entrada en vigor del nuevo Código de Ervigio (*Lex renovata*).
683	Concilio XIII de Toledo. Amnistía a los condenados que participaron en la revuelta de Paulo.
684	Concilio XIV de Toledo.
687-698/700	Reinado de Egica como rey único.
687	Se recrudece el enfrentamiento entre el poder real y la nobleza.
688	Concilio XV de Toledo.
691	Concilio III de Zaragoza.
693	Conjura y deposición de Sisberto, obispo de Toledo. Concilio XVI de Toledo.
694	Concilio XVII de Toledo. Agresividad de las medidas legislativas contra los judíos.
695	Pipino se impone a los frisones.
698-700/702	Reinado de Égica y Witiza.
698	Los árabes toman Cartago.
702-710	Reinado de Witiza como rey único.
710	Guerra civil entre Witiza y Rodrigo.
710-711	Reinado de Rodrigo.
710	Propuesta de Agila II como rey por parte de la familia witizana.
711	Invasión árabe de la Península Ibérica. Derrota de Rodrigo.
712	Ocupación musulmana de Toledo: fin del reino visigodo.
732	Toma de Poitiers por los árabes.

Reinados suevos y visigodos

Reino suevo, 409-585			
Hermerico	406/409-438 († 441)		
Requila	438-448		
Requiario	448-456		
Aiuldo (?) [a]	456-457		
Framtano	457	Maldras	457-460
Remismundo [b]	457/459-después del año 469	Frumario	460-464
Veremundo (?) [c]	ca. 485		
Theodemundo (?)	?/?		
[Reyes desconocidos]			
Carrarico [d]	Antes del año 550-antes de mayo del año 559		
Ariamiro	Antes de mayo del año 559-después de mayo del año 561		
Teodomiro	Después de mayo del año 561-antes de los años 567-570		
Miro	570-583		
Eborico	583-584		
Audeca	584-585		
Malarico (?) [e]	585		

[a] Probablemente nunca fue proclamado rey.

[b] Remismundo es identificado con Requimundo.

[c] Veremundo y Theodemundo, sin posibilidad de indicar siquiera el orden de ambos, aparecen equívocamente recogidos como reyes suevos, pero su historicidad es muy dudosa.

[d] Se acepta la historicidad de Carrarico, Ariamiro y Teodomiro como tres reyes independientes, concediendo valor a las distintas fuentes que los incluyen, al considerar que las identificaciones entre ellos aportan mayor confusión que su individualización.

[e] La frase *tyrannidem assumens quasi regnare vult* (Juan de Bíclaro, *Chron.*, a. 585, 6) debe interpretarse como que al menos una parte de los suevos ha reconocido a Malarico como rey, aunque la corte de Toledo no lo aceptase; de ahí su calificación como «tirano».

Fuente: P. C. Díaz, *El reino suevo* (411-585), Akal, Madrid, 2011, p. 293.

Reinados suevos y visigodos

Época tardorromana y tolosana		
Monarcas	**Años**	**Nombre conocido de la reina consorte**
Alarico I	395-410	Gala Placidia
Ataúlfo	410-416	
Sigerico	416	
Valia	416-419	
Teodorico I	419-451	
Turismundo	451-453	
Teodorico II	453-466	
Eurico	466-484	Ragnahilda
Alarico II	484-507	Tudigota

Reino arriano hispano		
Monarcas	**Años**	**Nombre conocido de la reina consorte**
Gesaleico	507-511	
Regencia de Teodorico el Grande	511-526	
Amalarico	526-531	Clotilde
Teudis	531-548	Dama hispanorromana
Teudisclo o Teudiselo	548-549	
Agila I	549-555	
Atanagildo	555-567	Gosvinta
Liuva I	567-569	
Liuva I y Leovigildo	569-571/572	
Leovigildo	571/572-586	Gosvinta

Reino católico		
Monarcas	**Años**	**Nombre conocido de la reina consorte**
Recaredo I	586-601	Baddo
Liuva II	601-603	
Witerico	603-610	
Gundemaro	610-612	Hildoara
Sisebuto	612-621	
Recaredo II	621	
Suintila	621-631	
Sisenando	631-636	
Chintila	636-639	
Tulga	639-642	
Chindasvinto	642-649	
Chindasvinto y Recesvinto	649-653	
Recesvinto	653-672	Reciberga
Wamba	672-680	
Ervigio	680-687	Liuvigoto
Egica	687-698/700	Cixilo
Egica y Witiza	698/700-702	
Witiza	702-710	
Rodrigo	710-711	Egilo
Agila II	711-713	

El comentario breve de textos históricos

Pautas para la realización de un comentario breve de textos históricos

El objetivo primordial del comentario de texto histórico es el acceso, con las claves propias de la disciplina histórica, al significado de un extracto o pasaje procedente de una fuente escrita determinada. Para alcanzar satisfactoriamente dicho objetivo será necesario explicar aquellos rasgos fundamentales que, reflejados en el texto, contribuyan a su comprensión y, por tanto, al conocimiento de la sociedad y época a la que pertenece.

Aunque no existen normas fijas para la realización de un comentario de texto, y menos aún si éste es de carácter reducido, es esencial seguir de forma clara y ordenada un método coherente en el que, al menos, se dilucide la naturaleza del texto y se expliquen aquellos elementos que contribuyen a insertarlo dentro de un contexto histórico bien definido.

Aunque parezca obvio (porque, en efecto, lo es), es aconsejable leer despacio y con atención el texto al menos un par de veces.

1. Naturaleza del texto

a) En primer lugar, se debe establecer la categoría y estilo del texto al que nos enfrentamos. El texto puede ser de carácter epigráfico, epistolar, literario (narrativo, poético, épico…), legislativo, político, filosófico, religioso, administrativo, etc.

b) En segundo lugar, debe indicarse el autor y el título de la obra (si se conocen) de los que procede el texto: alguna «pincelada» biográfica, la lengua original en la que el texto está escrito y a quién o quiénes estaba dirigido.

c) En tercer lugar, debe identificarse con claridad el lugar de origen del texto, es decir, su procedencia geográfica.

d) A continuación, resulta ineludible señalar la datación del mismo: establecer su cronología exacta o lo más aproximada posible.

2. Resumen del texto

Ningún comentario de texto será válido sin presentar la sinopsis o resumen del contenido del documento. Es decir, en pocas líneas (3-4 a lo sumo), habría que dar respuesta a una simple pregunta: ¿de qué trata el texto propuesto? A este respecto, resulta de gran utilidad subrayar los datos (nombres propios, topónimos, fechas, cifras) y elementos internos (vocablos, expresiones) que sean más significativos, incluso, si es posible, tratando de contrastarlos en las dos versiones presentadas del texto (en su lengua original y en la traducción), hecho que puede ser de gran utilidad.

3. Descripción y explicación del contexto histórico

Se trata de la fase más importante del comentario reducido del texto histórico.

a) No debe caerse en el error de repetir con distintas palabras las mismas ideas y alusiones recogidas en el texto (cabría suponer que este procedimiento sería admisible en la fase anterior, es decir, en su resumen, pero no en ésta). Tampoco sería correcto excederse en la explicación de todos los aspectos que definen un período histórico determinado. Si el texto, por ejemplo, refleja una situación relativa al ámbito económico, no sería lógico extender nuestras explicaciones al ámbito religioso, salvo que en el texto aparezcan ideas que relacionen explícitamente ambos ámbitos (por ejemplo, que se trate de los tesoros que contenían los templos o del erario público depositado en algunos de ellos).

b) Se deben analizar con detenimiento los términos y datos que aparezcan en el texto con el objeto de ponerlos en relación con el momento histórico que describen y de explicar qué significado adquieren en dicho contexto.

4. Conclusiones

En este apartado final se deben incluir las consideraciones finales surgidas del análisis previo del texto.

a) Deben resaltarse aquellos términos e ideas que, por su importancia, conducen a la adecuada comprensión del texto. Es decir, aquellas

palabras que, a nuestro juicio, resultan «clave» para la interpretación del contenido del documento.

b) Sería pertinente aquí establecer, siempre brevemente, posibles paralelos históricos cercanos.

c) Sería conveniente, a su vez, señalar posibles consecuencias históricas o la trascendencia de la información que proporciona el texto.

d) Las conclusiones podrían cerrarse exponiendo brevemente la opinión personal o de algún historiador que se haya acercado al texto o a la época en la que éste se sumerge.

Nota adicional:

No es necesario que en la redacción del comentario aparezcan indicados literalmente estos cuatro apartados. De hecho, lo ideal es que, siguiendo como guía estas pautas, dicha redacción sea continua, clara y fluida (sin errores gramaticales, ni faltas de ortografía). Todos los términos latinos deben ir en *cursiva* (o, en su defecto, subrayados).

Ejemplo de comentario breve de texto histórico:

Concilio XII de Toledo, *tomus regius,* 70-79:

[...] *En, reuerentissimi patres et honorabiles ministeriorum caelestium sacerdotes, soliditatem canctae fidei ueraciter tenens et sincera cordis deuotione amplectens, testimonium paternitatis uestrae fortissimum in salutis nostrae aduoco adiumentum ut, quia regnum fautore Deo ad saluationem terrae et subleuationem plebium suscepisse nos credimus, sanctitudinis uestrae consiliis adiuuemur. Vnde licet sublimationis nostrae primordia paternitati uestrae opinabili relatione non lateant, quibus clara diuinorum iudiciorum dispositione praeuentus et regnandi conscenderim sedem et sacrosanctam regni perceperim unctionem* [...] (ed. F. Rodríguez).

[...] He aquí, reverendísimos Padres y honorables sacerdotes del ministerio celeste, que conservando verdaderamente la solidez de la santa fe, y abrazándola con sincera devoción del corazón, apelo al testimonio indestructible de vuestra paternidad, en auxilio de nuestra seguridad, para que dado que creemos haber aceptado el reino con el favor de Dios, para salvación del país y alivio del pueblo, seamos ayudados con el consejo de vuestra santidad. Por lo cual, aunque los primeros momentos de nuestra elevación no se oculten a vuestra paternidad a través de relaciones dignas de fe, en los cuales momentos, prevenido por disposición clara de los divinos designios, ascendí a la cumbre del reino y recibí la sacrosanta unción regia [...] (trad. J. Vives).

El texto propuesto para el presente comentario es de carácter legislativo. En concreto, se trata de un fragmento del tomo regio o discurso que el rey (en este caso Ervigio) pronunció en la inauguración del Concilio nacional XII

de Toledo, celebrado en la iglesia de los Santos Apóstoles de la ciudad regia en el año 681.

En este pasaje, el monarca expone ante los obispos y dignatarios del reino su ferviente deseo de gobernar con arreglo al recto camino marcado por la fe católica. Consciente de que su poder procede de Dios y de que, en virtud de este hecho, recibió la sagrada unción de manos de la Iglesia, expresa su deseo de contar con la colaboración de la asamblea conciliar para conducir a sus súbditos a la salvación, cometido que no podrá llevar a cabo sin que dicha asamblea promueva cuantas medidas sean necesarias en favor de su seguridad personal.

La intervención del rey en la primera sesión de los concilios nacionales toledanos formaba parte integrante del *Ordo de celebrando concilio* y respondía a la voluntad regia de establecer las directrices políticas en torno a las cuales la asamblea debía centrar su atención de manera preferente. A pesar de que el monarca asume plenamente la teoría política de la «teocracia» (es decir, que había «aceptado el reino con el favor de Dios», *regnum fautore Deo*), no ignora que su acceso al trono se había producido en circunstancias «especiales» no exentas de controversia. En efecto, en un momento de debilidad por una supuesta enfermedad, Wamba había dejado escrito su deseo de que lo sucediese Ervigio, tras lo cual se retiró (o fue obligado a retirarse) a un monasterio. Aunque posteriormente recobró la salud, al haber recibido el hábito religioso y la tonsura eclesiástica, Wamba no pudo recuperar el trono, tal y como había quedado establecido en el Concilio VI de Toledo (638). Así pues, es muy posible que la elección de Ervigio fuese producto de una maniobra política de dudosa legalidad. Para evitar que las sospechas se convirtiesen en motivo de conflicto e inestabilidad en el reino, el nuevo monarca recibió inmediatamente la unción regia de mano de Juliano, el obispo metropolitano de Toledo, a principios del año 681. Esta es la razón por la que el propio Ervigio se apresura a justificar la legalidad de su acceso al poder por medio de este requisito de carácter ritual que había sido establecido como tal al menos ya desde el canon 75 del Concilio IV de Toledo (633): *clara diuinorum iudiciorum dispositione praeuentus et regnandi conscenderim sedem et sacrosanctam regni perceperim unctionem* («[...] prevenido por disposión clara de los divinos designios, ascendí a la cumbre del reino y recibí la sacrosanta unción regia [...]»).

Tal y como venía sucediendo desde hacía años, la institución monárquica se revistió de «sacralidad» precisamente por medio de la unción regia. No cabe duda de que, por sí mismo, este ritual habría sido suficiente para convertir a quien ocupaba el trono en persona inviolable. Sin embargo, se consideró necesario reforzarlo también con el «juramento de fidelidad», convertido igualmente en *sacramentum*. Aunque de una forma solapada, el rey solicita a los padres

conciliares que confirmen la obligatoriedad de dicho juramento al apelar «[...] al testimonio indestructible de vuestra paternidad, en auxilio de nuestra seguridad [...]» ([...] *testimonium paternitatis uestrae fortissimum in salutis nostrae* [...]). Como contrapartida, Ervigio desarrollaría una política favorable a la Iglesia, la cual recuperó la posición privilegiada que había perdido durante el autoritario gobierno de su antecesor en el trono.

No puede negarse que la teoría política visigoda había asumido como principio incuestionable el carácter teocrático de la monarquía. Ervigio lo reconoce abiertamente al afirmar que había llegado al trono por «disposición clara de los designios divinos» (*clara diuinorum iudiciorum dispositione*). Dicha teocracia exigía, a su vez, la «sacralización» de la propia institución, dignidad que se escenificaba en el procedimiento ritual de la unción regia y que se reforzaba a través del juramento (*sacramentum*) de fidelidad.

Estrechamente vinculada con la doctrina política isidoriana, algunos autores como J. Orlandis, consideran a la unción regia como un procedimiento de legitimidad «sacral» por el que se sustituía el vínculo de sangre inexistente, al menos formalmente, en el reino visigodo y se rememoraba, a un mismo tiempo, a los antiguos «reyes ungidos» de Israel. Sin embargo, algunos ejemplos anteriores y posteriores demostrarían que ni la prevención del juramento de fidelidad ni el ritual sagrado de la unción regia, fácilmente manipulables, servirían realmente para conferir estabilidad política al reino visigodo.

Principales términos latinos

Las expresiones y términos latinos deben ir siempre en *cursiva* o, en su defecto, subrayados.

Para evitar faltas de concordancia, se adjunta aquí una relación de los principales términos latinos que aparecen a lo largo de esta obra en nominativo singular y plural, con su correspondiente indicación del género. Se evitará así que se cometan errores en las citas de los vulgarmente conocidos como «latinajos». Ejemplos: las *villae* (no las *villas*); los *edicta* (no los *edictums*); los *domini* (no los *dominus*); los *foedera* (no los *foedus*); las *laudes* (no los *laudes*).

Géneros en latín: m (masculino), f (femenino), n (neutro).

Los nombres neutros se castellanizan siempre como masculinos (ejemplo: el *sacramentum*; los *munera*).

A pesar de que algunos términos son adjetivos (muchos de ellos sustantivados) y que en latín cambian la terminación dependiendo del género masculino, femenino o neutro, en el apartado de género de nuestra lista se indican simplemente con m/f, pues en castellano no tiene sentido tener presente el neutro.

Algunos vocablos (como *v. gr. fidelis* / pl. *fideles*, respectivamente «fiel» y «fieles»), que pueden funcionar como adjetivo y sustantivo, tienen la misma forma para el masculino y el femenino. La forma correcta de referirse a ellos en plural sería «los *fideles*» o «las *fideles*», dependiendo de si los referentes son masculinos o femeninos. El plural genérico, siguiendo la norma en castellano, será siempre expresado en género masculino: un grupo de hombres y mujeres será designado como «los *fideles*».

Principales términos latinos

Singular	Plural	Género	Significado
angaria	*angariae*	f	angaria, servidumbre
antiqua	*antiquae*	f	antigua
barbarus	*barbari*	m	bárbaro, extranjero
civilitas	*civilitates*	f	política, arte de gobernar
civitas	*civitates*	f	ciudad
civis	*cives*	m	ciudadano
cliens	*clientes*	m	cliente, protegido
codex	*codices*	m	código, códice
colonus	*coloni*	m	colono, campesino libre
comes	*comites*	m	conde, compañero
comitatus	*comitatus*	m	comitiva, condado
conversio	*conversiones*	f	conversión
corpus	*corpora*	n	cuerpo
defensor	*defensores*	m	defensor, protector
dignitas	*dignitates*	f	dignidad, prestigio, rango elevado
dominus	*domini*	m	señor, dueño
domus	*domus*	f	casa
dux	*duces*	m	duque, guía, jefe militar
ecclesia	*ecclesiae*	f	Iglesia, basílica
edictum	*edicta*	n	edicto, decreto
fidelis	*fideles*	m/f	fiel, leal
fidelitas	*fidelitates*	f	fidelidad
fides	*fides*	f	fe, creencia
foederatus	*foederati*	m	aliado, confederado
foedus	*foedera*	n	tratado, pacto, alianza
gens	*gentes*	f	raza, estirpe, población

hospitalitas	*hospitalitates*	f	hospitalidad
hospitis	*hospites*	m/f	huésped
hostis	*hostes*	m	enemigo
illuster o *inluster*	*illustres* o *inlustres*	m/f	ilustre, noble, insigne
imperator	*imperatores*	m	emperador
infidelis	*infideles*	m/f	infiel
ingenuus	*ingenui*	m	hombre libre
iudex	*iudices*	m	juez
laus	*laudes*	f	alabanza, elogio
lex	*leges*	f	ley, precepto
limes	*limites*	m	frontera
locum	*loca*	n	lugar, sitio de asentamiento
magister	*magistri*	m	jefe, maestro
mancipium	*mancipia*	n	esclavo
merx	*merces*	f	mercancía, bienes
militia	*militiae*	f	micilia, ejército
munus	*munera*	n	carga, obligación
negotiator	*negotiatores*	m	negociante, comerciante
nobilis	*nobiles*	m/f	noble, aristócrata
numerarius	*numerarii*	m	contador, calculador
obedientia	*obedientiae*	f	obediencia, subordinación
obsequium	*obsequia*	n	deferencia, obediencia, sumisión
opera	*operae*	f	obra, prestación
optimas	*optimates*	m	aristocrático, noble
oratorium	*oratoria*	n	oratorio, capilla
patronus	*patroni*	m	patrono, protector
pervasor	*pervasores*	m	usurpador, saqueador

Principales términos latinos

portorium	*portoria*	n	portazgo, derecho de aduana
possessor	*possessores*	m	gran propietario
praefectus	*praefecti*	m	prefecto, gobernador
professio	*professiones*	f	manifestación, testimonio
provincia	*provinciae*	f	provincia
rector	*rectores*	m	gobernador
regina	*reginae*	f	reina
regnum	*regna*	n	reino, realeza
rex	*reges*	m	rey, monarca
rusticus	*rustici*	m	campesino, aldeano
sacerdos	*sacerdotes*	m	sacerdote
sacramentum	*sacramenta*	n	juramento, sacramento
senior	*seniores*	m	señor, superior
servitus	*servitutes*	m	servidumbre, esclavitud
servus	*servi*	m	siervo, esclavo
siliqua	*siliquae*	f	moneda pequeña de plata
solidus	*solidi*	m	moneda de oro, sueldo
thesaurus	*thesauri*	m	tesoro, caudales públicos
tyrannus	*tyranni*	m	tirano, déspota, usurpador
villa	*villae*	f	villa, finca rústica
urbs	*urbes*	f	ciudad
vectigalis	*vectigales*	m/f	tributo, gabela
vilicus	*vilici*	m	capataz rústico
vilior	*viliores*	m/f	persona de condición baja
vir	*viri*	m	hombre, varón

Fuentes y bibliografía

Fuentes

Aurasio de Toledo, *Epistola Aurasii episcopi Frogani*: ed. J. Gil. *Miscellanea wisigothica*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1991², p. 48 (n.º 18); ed. F. Rodríguez en G. Martínez Díez y F. Rodríguez, *La Colección Canónica Hispana, VI. Concilios Hispánicos: tercera parte*, CSIC, Madrid, 2002, pp. 214-215.

Braulio de Zaragoza, *Epistulae*: ed. y trad. L. Riesco Terrero, *Epistolario de san Braulio*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1975 (trad. R. Miguel Franco, *Braulio de Zaragoza. Epístolas*, Akal (Clásicos Latinos Medievales y Renacentistas, 30), Madrid, 2015).

—, *Renotatio librorum domini Isidori*: ed. J. C. Martín, en *Corpus Christianorum. Series Latina*, 113B, Brepols, Turnhout, 2006, pp. 199-207 (ed. y trad. J. C. Martín. *La Renotatio librorum domini Isidori de Braulio de Zaragoza († 651)*, Fundación San Millán de la Cogolla, Logroño, 2002).

—, *Vita sancti Aemiliani*: ed. y trad. J. Oroz Reta, «*Sancti Braulionis Caesaraugustani episcopi Vita cancti Aemiliani*», *Perfecit*, 9 (119-120), 1978, pp. 165-227.

Brou, L. y Vives, J., *Antifonario visigótico-mozárabe de la Catedral de León*, CSIC, Barcelona/Madrid, 1959.

Canellas López, Á., *Diplomática hispano-visigoda*, CSIC (Instituto «Fernando el Católico»), Zaragoza, 1979.

Casiodoro, *Variarum libri duodecim*: ed. A. J. Fridh, en *Corpus Christianorum. Series Latina*, 96, Brepols, Turnhout, 1973, pp. 3-499.

Chronica Caesaraugustana (Pseudo-): ed. C. Cardelle de Hartmann, en *Corpus Christianorum. Series Latina*, 173A, Brepols, Turnhout, 2001, pp. 4-61 (trad. J. A. Jiménez Sánchez, «Acerca de la denominada Crónica de Zaragoza», *Helmantica*, 58, 2007, pp. 364-366).

Chronica Fredegarii: ed. B. Krusch en *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum, II. Fredegarii et aliorum Chronica Vitae Sanctorum*, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannover, 1888, pp. 1-168 (transl. J. M. Wallace-Hadrill, *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar with Its Continuations*, Greenwood Press, London/Edinburgh, 1960).

Chronica gothorum pseudo-isidoriana: ed. y trad. F. González Muñoz, *La chronica gothorum pseudo-isidoriana (ms. Paris BN 6113). Edición crítica, traducción y estudio*, Toxosoutos, Noia (A Coruña) 2000.

Chronica muzarabica anni 754: ed. J. E. López Pereira, *Crónica mozárabe de 754. Edición crítica y traducción*, Anubar Ediciones (Col. Textos Medievales 58), Zaragoza, 1980 (nueva edición del mismo autor: *Continuatio Isidoriana Hispana: Crónica mozárabe de 754. Estudio, edición crítica y traducción*, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», León, 2009).

Chronicon Moissiacense: ed. G. H. Pertz, en *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, I, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannover, 1826, pp. 280-313.

Codex Euricianus: ed. Á. D'Ors, *El Código de Eurico. Edición, Palingenesia, Índices*, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2014 (orig. Roma/Madrid, 1960).

Confessio vel professio Iudaeorum civitatis Toletanae: ed. F. Fita y Colomé, Suplementos al Concilio Nacional Toledano, VI, Pérez Dubrul, Madrid, 1881, pp. 43-49 (= R. de Ureña y Smenjaud, *La legislación gótico-hispana (Leges Antiquores-Liber Iudiciorum). Estudio crítico*, Idamor Moreno, Madrid, 1905, pp. 571-575).

Continuatio Hispana: ed. J. Gil Fernández, *Corpus scriptorum mozarabicorum*, CSIC, Madrid, 1973, I, 15-54.

Díaz y Díaz, M. C., *Anécdota Wisigothica, I. Estudios y ediciones de textos literarios menores de época visigoda*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1958.

Epistulae wisigothicae: ed. J. Gil Fernández, *Miscellanea wisigothica*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1991[2] (orig. 1972), pp. 1-49 (J. C. Martín está preparando una traducción completa de todas las epístolas visigodas, además de las que figuran en esta edición de J. Gil Fernández, que verá la luz previsiblemente a lo largo del año 2017).

Eugenio de Toledo, *Epistula ad Protasium episcopum Tarraconensem*: ed. P. F. Alberto, en *Corpus Christianorum. Series Latina*, 114, Brepols, Turnhout, 2005, pp. 406-407.

Félix de Toledo, *Vita Iuliani*: ed. ed. J. C. Martín Iglesias, en *Corpus Christianorum. Series Latina*, 115A, Brepols, Turnhout, 2014, pp. 7-14 (trad. J. C. Martín Iglesias, «Relatos hagiográficos sobre algunos obispos de la España medieval en traducción: Ildefonso y Julián de Toledo (*BHL* 3917 y 4554), Isidoro de Sevilla (*BHL* 4488) y Froilán de León (*BHL* 3180)», *Veleia*, 28, 2011, pp. 216-220).

Férotin, M., *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Edizioni Liturgiche Vicenziano (ed. A. Ward y C. Johnson), Roma, 1996 (= 1904).

Formulae Wisigothicae: ed. J. Gil Fernández, *Miscellanea wisigothica*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1991[2] (orig. 1972), pp. 69-111.

García-Gallo, A., *Textos jurídicos antiguos*, Gráfica Administrativa, Madrid, 1953.

—, *Manual de Historia del Derecho español, II. Antología de Fuentes del antiguo derecho*, Artes Gráficas y Ediciones, Madrid, 1977[7].

García Iglesias, L., «Textos sobre la política antijudía en el reino visigodo», *El Olivo. Documentación y estudios para el diálogo entre judíos y cristianos* (Madrid), 5-6, 1978, pp. 85-96.

García Moreno, L. A., «La época visigoda. Reinos y condados cristianos (siglos VIII-X). Selección de documentos y traducción», en M. Tuñón de Lara (dir.), *Historia de España, XI. Textos y documentos de Historia Antigua, Media y Moderna hasta el siglo XVII*, Labor, Barcelona, 1984, pp. 165-252.

Gesta Dagoberti: ed. B. Krusch en *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum, II. Fredegarii et aliorum Chronica Vitae Sanctorum*, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannover, 1888, pp. 395-425.

Gibert, R., *Textos jurídicos españoles*, Editorial Gómez, Pamplona, 1954 (selección de textos en su lengua original sin traducción).

Gil Fernández, J., *Miscellanea wisigothica*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1991² (orig. 1972).

Gil Fernández, J., Moralejo, J. L. y Ruiz de la Peña, J. I., *Crónicas asturianas*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1985.

Gregorio de Tours, *Historia Francorum*: ed. W. Arndt y B. Krusch, *Monumenta Germanae Historica, Scriptores rerum merovingicarum*, I, 1-2, Societas Aperiendis Fontibus, Hannover, 1885 (trad. P. Herrera Roldán, *Gregorio de Tours. Historias*, Universidad de Extremadura, Cáceres, 2013).

Gregorio Magno, *Registrum Epistolarum*: ed. y trad. ital. V. Recchia, *Opere di Gregorio Magno, V, 3. Lettere (VIII-X)*, Città Nuova, Roma, 1998.

Grosse, R. (edición y comentario), *Fontes Hispaniae Antiquae. IX. Las fuentes de la época visigoda y bizantinas,* Librería Bosch, Barcelona, 1947.

Hidacio, *Chronicon seu Continuatio Chronicorum Hieronymianorum ad a. 469*: ed. A. Tranoy, *Hydace. Chrinoque*, Éditions du Cerf, Paris, 1974 (2 vols.) y R. W. Burgess, *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Two Commentary Accounts of the Final Years of the Roman Empire*, Oxford University Press, Oxford, 1993 (trad. J. Campos, *Idacio, obispo de Chaves. Su Cronicón*, Ediciones Calasancias, Salamanca, 1984).

Homiliae Toletanae: ed. R. Grégoire, *Les homéliaires du Moyen Âge. Inventaire et analyse des manuscrits*, Herder, Roma, 1966, pp. 197-230.

Hymnodia Hispanica: ed. J. Castro Sánchez, en *Corpus Christianorum. Series Latina*, 167, Brepols, Turnhout, 2010 (trad. J. Castro Sánchez y E. García Ruiz, *Himnodia Hispánica*, Brepols (*Corpus Christianorum* in Translation, 19), Turnhout, 2014).

Ildefonso de Toledo, *De cognitione baptismi et De itinere deserti*: ed. V. Yarza Urquiola, en *Corpus Christianorum. Series Latina*, 114A, Brepols, Turnhout, 2007, pp. 345-471 (trad. J. Campos, en *Santos Padres Españoles, I. San Ildefonso de Toledo. El conocimiento del bautismo. El camino del desierto*, BAC, 320, Madrid, 1971, pp. 236-436).

—, *De uirginitate perpetua Sanctae Mariae*: ed. V. Yarza Urquiola in *Corpus Christianorum. Series Latina*, 114A, Brepols, Turnhout, 2007, pp. 145-264 (trad. V. Blanco García, en *Santos Padres Españoles, I. San Ildefonso de Toledo. La virginidad perpetua de Santa María*, BAC, 320, Madrid, 1971, pp. 43-154).

—, *De uiris illustribus*: ed. C. Codoñer, en *Corpus Christianorum. Series Latina*, 114A, Brepols, Turnhout 2007, pp. 597-616 (ed. y trad. C. Codoñer, *El «De viris illustribus» de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1972, pp. 109-135).

Isidoro de Sevilla, *Allegoriae quaedam sacre scripturae*: ed. J.-P. Migne, en *Patrologia Latina*, 83, cols. 97-130 (trad. L. Molinero, *Algunas alegorías de la Sagrada Escritura*, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1936).

—, *De ecclesiasticis officiis*: ed. C. W. Lawson, en *Corpus Christianorum. Series Latina*, 113, Brepols, Turnhout, 1989 (trad. A. Viñayo González, *San Isidoro de Sevilla. De los oficios*

eclesiásticos, Editorial Isidoriana, León, 2007; trad. J. Urdeix, *San Isidoro, obispo de Sevilla. Los oficios eclesiásticos*, Centre de Pastoral Litúrgica (Cuadernos Phase 200), Barcelona, 2011).

Isidoro de Sevilla, *De fide catholica contra Iudaeos*: ed. J.-P. Migne, en *Patrologia Latina*, 83, cols. 449-538 (trad. E. Castro Caridad y Fr. Peña Fernández, *Isidoro de Sevilla. Sobre la fe católica contra los judíos*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2012).

—, *De natura rerum*: ed. J. Fontaine, *Isidore de Séville. Traité de la nature*, Féret et fils./ Centre National de la Recherche Scientifique (Bibl. De l'École des Chartres et hisp., 28), Bordeaux, 1960, pp. 165-327 (trad. A. Laborda, *Isidorus Hispalensis. De natura rerum*, Instituto Nacional de Estadística, Madrid, 1996).

—, *De uiris illustribus*: ed. C. Codoñer, *El «De viris illustribus» de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica*, Universidad de Salamanca/CSIC, Salamanca, 1964.

—, *Etymologiae*: ed. y trad. J. Oroz Reta y M.-A. Marcos Casquero, *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, BAC (433-434), Madrid, 2000[3].

—, *Historia rerum gothorum, suevorum et vandalorum*: ed. y trad. C. Rodríguez Alonso, *Las historias de los godos, vandalos y suevos*, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», León, 1975.

—, *Quaestiones in Vetus Testamentum*: ed. by J.-P. Migne, en *Patrologia Latina*, 83, cols. 207-424.

—, *Sententiae*: P. Cazier, en *Corpus Christianorum. Series Latina*, 111, Brepols, Turnhout, 1998, pp. 1-330 (ed. y trad. J. Campos Ruiz e I. Roca Meliá, en *Santos Padres Españoles, II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las «Sentencias»*, BAC, 321, Madrid, 1971, pp. 226-525).

—, *Synonyma* (*de lamentatione animae peccatricis*): ed. J.-P. Migne, en *Patrologia Latina*, 83, cols. 827-868 (trad. A. Viñayo González, *San Isidoro de Sevilla. Sinónimos, Editorial Isidoriana*, León, 2001).

Janini, J., *Liber Ordinum episcopal* (Cod. Silos, Arch. Monástico, 4), Abadía de Silos, Burgos, 1991.

Jordanes, *De origine actibusque Getarum*: ed. F. Giunta y A. Grillone, *Iordanis de origine actibusque Getarum*, Palazzo Borromini, Roma, 1991 (trad. J. M.ª Sánchez Martín, *Origen y gestas de los godos*, Cátedra, Madrid, 2001).

Juan de Bíclaro, *Chronicon*: ed. C. Cardelle de Hartmann, en *Corpus Christianorum. Series Latina*, 173A, Brepols, Turnhout, 2001, pp. 59-83 (trad. P. Álvarez Rubiano, «La crónica de Juan Biclarense. Versión castellana y notas para su estudio», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 16, 1943, pp. 7-44; trad. F. M.ª Fernández Jiménez, «El *Chronicon* de Juan de Bíclaro. La crónica del rey Leovigildo y del III Concilio de Toledo. Estudio y traducción», *Toletana*, 16, 2007, pp. 29-66, en pp. 49-66).

Julián de Toledo, *Antikeimenon libri duo*: ed. J. C. Martín Iglesias, en *Corpus Christianorum. Series Latina*, 115A, Brepols, Turnhout, 2014, pp. 19-682 (trad. J. C. Martín Iglesias, «Los *Antikeimena* (*CPL* 1261) de Julián de Toledo (s. VII): ensayo de reconstrucción con traducción y elenco de fuentes», *Helmantica*, 62, 2011, pp. 7-242).

—, *De comprobatione sextae aetatis libri tres*: ed. J. N. Hillgarth, en *Corpus Christianorum. Series Latina*, 115, Brepols, Turnhout, 1976, pp. 141-212.

Julián de Toledo, *Historia Wambae regis*: ed. W. Levison, en *Corpus Christianorum. Series Latina*, 115, Brepols, Turnhout, 1976, pp. 218-255 (trad. P. R. Díaz y Díaz, «Julián de Toledo: Historia del rey Wamba (traducción y notas)», *Florentia Iliberritana*, 1, 1990, pp. 89-114; trad. ingl. J. Martínez Pizarro, *The Story of Wamba. Julian of Toledo: Historia Wambae Regis*. CUA Press, Washington D.C., 2005).

—, *Prognosticorum futuri saeculi libri tres*: ed. J. N. Hillgarth, en *Corpus Christianorum. Series Latina*, 115, Brepols, Turnhout, 1976, pp. 9-126 (trad. J. E. Oyarzún, *Julián de Toledo, Pronóstico del mundo futuro*, Ciudad Nueva, Madrid, 2013).

Justo de Urgel, *Explanatio in Cantica Canticorum*: ed. y trad. R. E. Guglielmetti, *Explanatio in Cantica Canticorum. Un vescovo esegeta nel regno visigoto*, Edizioni del Galluzzo/Fondazione Ezio Franceschini, Firenze, 2011.

—, *Sermo in natale sancti Vicentii*: ed. J. Villanueva, en *Patrologia Latina*, suppl. 4, cols. 237-238 (trad. J. C. Martín, J. C. y S. Iranzo Abellán, «Justo de Urgel, *Sermo de s. Vicentio* (*CPL* 1092): estudio de su tradición manuscrita, edición crítica y traducción», *Anuario de Estudios Medievales*, 42 (1), 2012, pp. 229-251).

Lex Romana Visigothorum: ed. G. F. Haenel, *Lex Romana Visigothorum*, B. G. Teubner, Leipzig, 1849 (reimpresión por Analecta Ediciones y Libros SL, Pamplona, 2006).

Liber de variis quaestionibus adversus Iudaeos: ed. P. A. C. Vega y A. E. Anspach, *S. Isidori Hispalensis Episcopi Liber de variis quaestionibus aduersus Iudaeos seu ceteros infideles vel plerosque haereticos iudaizantes ex utroque Testamento collectus*, Typis Augustinianis Monasterii Escurialensis, El Escorial, 1940.

Liber epistolarum: ed. y trad. E. Malaspina, *Il Liber epistolarum della cancelleria austrasica (sec. V-VI)*, Herder, Roma, 2001.

Liber Iudiciorum seu Lex Visigothorum: ed. K. Zeumer, en *Monumenta Germaniae Historica. Leges nationum Germanicarum, I. Legum Lectio, I. Leges Visigothorum*, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannover/Berlin, 1902 (ed. y trad. P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló, *El Libro de los Jueces (Liber Iudiciorum)*, Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2015).

Liber Ordinum: ed. F. Férotin (reimpr. A. Ward y C. Johnson), *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, C.L.V./Edizioni Liturgiche, Roma, 1996 (orig. 1904) y ed. J. Janini, *Liber Ordinum episcopal* (Cod. Silos, Arch. Monástico, 4), Abadía de Silos, Burgos, 1991.

Liciniano de Cartagena, *Epistulae*: ed. J. Madoz, *Liciniano de Cartagena y sus cartas*, Facultad de Teología y de Filosofía del Colegio Máximo de Oña (Estudios Onienses, Serie I, vol. IV), Madrid, 1948 (trad. J. Alberto Cánovas, «Liciniano y su época», *Scripta Fulgentina*, 18, 2008, pp. 35-72, en pp. 61-72).

Linder, A., *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, Wayne State University Press/ The Israel Academy of Sciences and Humanities, Detroit/ Jerusalem, 1997.

López Pozo, F., *Leyes antisemitas extraídas del Fori Judicum o Fuero Juzgo*, Tipografía Católica S.C.A., Córdoba, 1997.

Maqueda Abreu, C., Domínguez Nafría, J. C. y Barrios Pintado, F., *Textos de historia del Derecho español*, Universitas, Madrid, 2002.

Martín de Braga, *Opera omnia*: ed. C. W. Barlow, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, Yale University Press, New Haven, 1950 (trad. U. Domínguez del Val, *Martín de Braga. Obras completas*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1990).

Martínez Díez, G. y Rodríguez, F., *La colección canónica Hispana* (IV-VI), CSIC, Madrid, 1984-2002 (3 vols.).

Noy, D., *Jewish Inscriptions of Western Europe, 1. Italy (Excluding the City of Rome), Spain and Gaul*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Parochiale Suevum: ed. P. David, en *Corpus Christianorum. Series Latina*, 175, Brepols, Turnhout, 1965, pp. 413-420.

Prado, G., *Textos inéditos de la liturgia mozárabe*, Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (Centro de Estudios Históricos), Madrid, 1936.

Pseudo-Isidoro, *Epistula ad Leudefredum episcopum*: ed. R. E. Reynolds, «The "Isidorian" *Epistula ad Leudefredum*: Its Origins, Early Manuscript Tradition, and Editions», en J. James (ed.), *Visigothic Spain: New Approaches*, Clarendon Press, Oxford, 1980, pp. 251-272.

Ramírez Sádaba J. L. y Mateos Cruz, P., *Catálogo de las inscripciones cristianas de Mérida*, Museo Nacional de Arte Romano (Col. Cuadernos Emeritenses, 16), Mérida, 2000.

Redempto, *Obitus beatissimi Isidori Hispalensis episcopi*: ed. J. C. Martín, en *Corpus Christianorum. Series Latina*, 113B, Brepols, Turnhout, 2006, pp. 379-388.

Regula communis: ed. y trad. J. Campos Ruiz e I. Roca Meliá, en *Santos Padres Españoles, II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las «Sentencias»*, BAC, 321, Madrid, 1971, pp. 172-211).

Regula sancti Fructuosi: ed. y trad. J. Campos Ruiz e I. Roca Meliá, en *Santos Padres Españoles, II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las «Sentencias»*, BAC, 321, Madrid, 1971, pp. 137-162).

Regula sancti Leandri: ed. y trad. J. Campos Ruiz e I. Roca Meliá, en *Santos Padres Españoles, II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las «Sentencias»*, BAC, 321, Madrid, 1971, pp. 21-76).

Regula sancti patris Isidori episcopi: ed. y trad. J. Campos Ruiz e I. Roca Meliá, en *Santos Padres Españoles, II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las «Sentencias»*, BAC, 321, Madrid, 1971, pp. 90-125).

Riesco Chueca, P., *Pasionario Hispánico* (introducción, edición crítica y traducción) Universidad de Sevilla, Sevilla, 1995.

Sisebuto, *Carmen de luna*: ed. A. Riese, *Anthologia Latina*, Teubner, Leipzig, 1870, vol. II, pp. 9-l3 y J. Fontaine, *Isidore de Séville. Traité de la nature, suivi de L'épître en vers du roi Sisebut à Isidore*, Brepols, Turnhout, 2002, pp. 329-339 (trad. muy particular de M. Méndez Bejarano, *El rey Sisebuto, astrónomo*, Imprenta del Patronato de Huérfanos de Intendencia e Intervención Militares, Madrid, 1919, pp. 9-11).

—, *Epistolae*: ed. J. Gil Fernández, *Miscellanea wisigothica*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1991² (orig. 1972), pp. 3-27.

—, *Vita Desiderii*: ed. J. Gil Fernández, *Miscellanea wisigothica*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1991² (orig. 1972), pp. 53-68 (trad. P. R. Díaz y Díaz, «Tres biografías latino medievales de San Desiderio de Viena (traducción y notas)», *Fortunatae*, 5, 1993, pp. 223-236).

Tajón de Zaragoza, *Sententiarum libri quinque*: ed. M. Risco, en *Patrologia Latina*, 80, cols. 727-990.

Valerio del Bierzo, *Opera omnia*: ed. y trad. M. C. Díaz y Díaz, *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, Centro de Estudios e Invetigación «San Isidoro», León, 2006.

Velázquez Soriano, I., *Antigüedad y Cristianismo, VI. Las pizarras visigodas. Edición crítica y estudio*, Universidad de Murcia/Junta de Castilla y León, Murcia, 1989.

—, *Las pizarras visigodas (Entre el latín y su disgregación. La lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII)*, Instituto Castellano y Leonés de la Lengua (Col. Beltenebros, 8), Salamanca, 2004.

Vicente de Huesca, *Cartula donationis*: ed. y trad. J. Fortacín Piedrafita, «La donación del diácono Vicente al monasterio de Asán y su posterior testamento como obispo de Huesca en el siglo VI. Precisiones críticas para la fijación del texto», *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 47-48, 1983, pp. 59-62 y 65-68.

—, ed. y trad. J. Fortacín Piedrafita, «La donación del diácono Vicente al monasterio de Asán y su posterior testamento como obispo de Huesca en el siglo VI. Precisiones críticas para la fijación del texto», *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 47-48, 1983, pp. 62-64 y 68-70.

Vita Fructuosi Bracarensis: ed. M. C. Díaz y Díaz, *La vida de San Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*, Empresa do Diário do Minho, Braga, 1974.

Vitas sanctorum patrum Emeretensium: ed. A. Maya Sánchez, en *Corpus Christianorum. Series Latina*, 116, Brepols, Turnhout, 1992 (trad. I. Velázquez, *Vidas de los Santos Padres de Mérida*, Trotta, Madrid, 2008; trad. A. Camacho Macías, *Liber vitas sanctorum patrum Emeretensium (El libro de las Vidas de los santos padres de Mérida). Opúsculo anónimo del siglo VII*, El Autor, Mérida, 1988).

Vives, J. (con la colaboración de T. Marín Martínez y G. Martínez Díez), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, CSIC, Barcelona/Madrid, 1963.

—, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Biblioteca Histórica de la Biblioteca Balmes, Barcelona, 1969.

Bibliografía

Guías de fuentes escritas y literarias

Bodelón, S., *Literatura latina de la Edad Media en España*, Akal, Madrid, 1989.

Codoñer, C. (coord.ª), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Universidad de Salamanca/Universidad de Extremadura, Salamanca, 2010.

Díaz y Díaz, M. C., «Escritores de la Península Ibérica», en A. di Berardino (dir.), *Patrología, IV. Del Concilio de Calcedonia (451) a Beda. Los Padres Latinos* (trad. J. J. Ayán), BAC (605), Madrid, 2002 (orig. Roma, 2000), pp. 71-145.

Domínguez del Val, U., *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana (vols. III-V)*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1997-2002.

Galán Sánchez, P. J., *El género historiográfico de la chronica. Las crónicas hispanas de época visigoda*, Universidad de Extremadura, Cáceres, 1994.

Hillgarth, J., N., «Historiography in Visigothic Spain», en *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, XVII. La storiografia altomedievale*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1970, pp. 261-311.

Luiselli, B., *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Herder, Roma, 1992.

Simonetti, M., *La produzione letteraria latina fra romani e barbari (sec. V-VIII)*, Istituto Patristico *Augustinianum* (Col. Sussidi Patristici, 3), Roma, 1986.

Tovar Paz, F. J., *Tractatus, Sermones atque Homiliae: El cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda*, Universidad de Extremadura, Cáceres, 1994.

Prosopografía

García Moreno, L. A., *Prosopografía del Reino visigodo de Toledo*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1974.

Salvador Ventura, F. J., *Prosopografía de Hispania meridional, III. Antigüedad Tardía (300-711)*, Universidad de Granada, Granada, 1998.

Repertorios bibliográficos

Ferreiro, A., *The Visigoths in Gaul and Spain, A.D. 418-711*, E. J. Brill, Leiden, 1988.

—, *The Visigoths in Gaul and Spain. A Supplemental Bibliography, 1984-2003*, E. J. Brill, Leiden/Boston, 2006.

—, *The Visigoths in Gaul and Iberia (Update). A Supplemental Bibliography, 2004-2006*, E. J. Brill, Leiden/Boston, 2008.

—, *The Visigoths in Gaul and Iberia (Update). A Supplemental Bibliography, 2007-2009*, E. J. Brill, Leiden/Boston, 2011.

—, *The Visigoths in Gaul and Iberia (Update). A Supplemental Bibliography, 2010-2012*, E. J. Brill, Leiden/Boston, 2014.

—, *The Visigoths in Gaul and Iberia (Update). A Supplemental Bibliography, 2013-2015*, E. J. Brill, Leiden/Boston, 2017.

L'Anné Philologique. Bibliographie critique et analytique de l'Antiquité gréco-latine, Société Internationale de Bibliographie Classique/Society for Classical Studies, Paris, vol. 1, 1926- http://www.annee-philologique.com.

Medioevo Latino. Bollettino bibliografico della cultura europea da Boezio a Erasmo (secoli VI-XV), Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino, Firenze, vol. 1, 1980- http://www.sismelfirenze.it/index.php.

Revue des Études Anciennes. Crónicas bibliográficas quinquenales referidas a la *Hispania* tardoantigua (siglos IV-VII). Volúmenes: 91, 1989, pp. 267-299 (Chronique IV: 1983-1987); 97, 1995, pp. 385-443 (Chronique V: 1988-1992); 102, 2000, pp. 228-293 (Chronique VI: 1993-1997); 107, 2005, pp. 391-510 (Chronique VII: 1998-2002). Continuación on line en *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'Études hispaniques médiévales*, 12 (décembre), 2011

(Chronique VIII: 2003-2007). Referencia electrónica: URL: http://e-spania.revues.org/20906; DOI: 10.4000/e-spania.20906.

Bibliografía general y regional

Aja Sánchez, J. R., «Cantabria en la Antigüedad tardía», en J. R. Aja Sánchez, M. Cisneros Cunchillos y J. L. Ramírez Sádaba (coords.), *Los cántabros en la Antigüedad. La Historia frente al Mito,* Universidad de Cantabria, Santander, 2008, pp. 191-227.

Arce, J., «The Visigoths in Spain: Old and New Historical Problems», en W. Pohl y V. Wieser (eds.), *Der frühmittelalterliche Staat. Europäische Perspektiven*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, 2009, pp. 31-40.

—, *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*, Marcial Pons, Madrid, 2011 [publicación preferente].

Avilés Fernández, M. *et alii*, *Nueva Historia de España, 4. La España visigoda*, Edaf, Madrid, 1973.

Barbero de Aguilera, A. *La sociedad visigoda y su entorno histórico*, Siglo XXI, Madrid, 1998.

Barbero de Aguilera, A. y Loring García, M.ª I., «El reino visigodo y la transición al mundo medieval», en A. Domínguez Ortiz (dir.), *Historia de España, 2. La España romana y visigoda (siglos III a. C.-VII d. C.)*, Planeta, Barcelona, 1989, pp. 411-583 [publicación preferente].

—, «The Formation of the Sueve and Visigothic Kingdoms in Spain», en P. Fouracre (ed.), *The New Cambridge Medieval History, I: c. 500-c. 700*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 162-192.

—, «The Catholic Visigothic Kingdom», en P. Fouracre (ed.), *The New Cambridge Medieval History, I: c. 500-c. 700*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 346-371.

Barbero de Aguilera, A. y Vigil, M., *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Crítica, Barcelona, 1986[4] (orig. 1978).

Barnish, S. J. B.: «Transformation and Survival in the Western Senatorial Aristocracy, c. A. D. 400-700», *Papers of the British School at Rome*, 56, 1988, pp. 120-155.

Batlle Gallart, C., «España visigoda», en J. L. Comellas (coord.), *Historia de España, 1. Prehistoria. Edad Antigua*, Carroggio, Barcelona, 1976, pp. 229-268.

Blázquez, J. M.ª y Del Castillo, A., «*Hispania* visigoda», en *Idem*, *Manual de Historia de España, 1. Prehistoria y Edad Antigua*, Espasa-Calpe, 1991, pp. 437-506.

Bronisch, A. P., «El concepto de España en la historiografía visigoda y asturiana», *Norba*, 19, 2005, pp. 9-42.

Claude, D., *Geschichte der Westgoten*, Köln Mainz, Berlin, 1970.

Collins, R., *Historia de España, IV. La España visigoda, 409-711* (trad. M. García Garmilla), Crítica, Barcelona, 2005 (= orig. 2004).

—, «España visigoda, 409-711», en R. Carr (ed.), *Historia de España* (trad. J. L. Aristu), Península, Barcelona, 2014 (org. Oxford, 2000), pp. 49-69.

Coumert, M. y Dumézil, B., *Los reinos bárbaros en Occidente* (trad. R. G. Peinado Santaella), Universidad de Granada, Granada, 2013 (orig. Paris, 2010).

Díaz Martínez, P. C., «La *Hispania* visigoda», en P. C. Díaz Martínez, Cl. Martínez Maza y F. J. Sanz Huesma, *Historia de España Antigua. Hispania tardoantigua y visigoda*, Istmo, Madrid, 2007, pp. 257-611 [publicación preferente].

Díaz y Díaz, M. C., García Moreno, L. A., Ruiz Trapero, M.ª y Orlandis, J., *Historia de España Ramón Menéndez Pidal* (dirigida por J. M.ª Jover Zamora), *vol. III, 1. España visigoda: las invasiones, las sociedades, la Iglesia*, Espasa-Calpe, Madrid, 2001 (= 1991).

Ferreiro, A. (ed.), *The Visigoths. Studies in Culture and Society*, E. J. Brill, Leiden, 1999.

García de Cortázar, J. Á., «La primera articulación de los elementos constitutivos de la sociedad medieval: la España visigoda», en *Idem*, *Historia de España dirigida por Miguel Artola, 2. La época medieval*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 19-55.

García-Gelabert Pérez *et alii*, «Antecedentes históricos. El reino hispano-visigodo de Toledo», en E. López Castellón (coord.), *Historia de Castilla y León*, Reno, Bilbao, 1982, pp. 307-434.

García Moreno, L. A., «Las invasiones y la época visigoda. Reinos y condados cristianos», en M. Tuñón de Lara (dir.), *Historia de España, II. Romanismo y germanismo. El despertar de los pueblos hispánicos (siglos IV-X)*, Labor, Barcelona, 1984, pp. 243-505.

—, *Historia de España visigoda*, Cátedra, Madrid, 2008 (orig. 1989).

Hillgarth, J., *Byzantium, Visigothic Spain, and the Irish*, Variorum Reprints, London, 1984.

James, E. (ed.), *Visigothic Spain: New Approaches*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

Livermore, H. V., *Orígenes de España y Portugal*, Orbis, Barcelona, 1985 (pp. 45-245).

Loring, M.ª I., Pérez, D. y Fuentes Hinojo, P., *La Hispania tardorromana y visigoda. Siglos V-VIII*, Síntesis, Madrid, 2007 [publicación preferente].

Maier, F. G., *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VIII* (trad. P. Viadero), Siglo XXI, Madrid, 1990[14] (orig. Frankfurt am Main, 1968) [«Las tribulaciones de Occidente», pp. 245-252; «Los Estados de Occidente», pp. 311-357].

Martin, C., *La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 2003.

Martín, J. L., *Manual de Historia de España, 2. La España medieval*, Historia 16, Madrid, 1993 («Germanos, hispanorromanos e hispanovisigodos, siglos V-VIII», pp. 69-140.).

—, «España visigoda», en *Idem*, *Historia de España, 3. Alta Edad Media (De la caída del Imperio romano a la invasión árabe)*, Espasa-Calpe, Madrid, 2004, pp. 11-44.

—, «Germanos, hispanorromanos e hispanovisigodos (siglos V-VIII)», en *Idem*, *Historia de España, 3. Alta Edad Media (De la caída del Imperio romano a la invasión árabe)*, Espasa-Calpe, Madrid, 2004, pp. 157-344.

Miranda-García, F., «Hispania visigoda. Continuidad y transformación», en F. Miranda y Y. Guerrero Navarrete, *Historia de España, III. Territorio, sociedades y culturas,* Sílex, Madrid, 2008, pp. 19-45.

—, *Breve historia de los godos*, Nowtilus, Madrid, 2015 [recensión de A. M.ª Jiménez Garnica en *Espacio, Tiempo y Forma, III. Historia Medieval*, 29, 2016, pp. 847-850].

Ochoa Brun, M. Á., *Historia de la diplomacia española, volumen I*, Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, 2003[3] (= 1990) [«La diplomacia visigoda», pp. 59-98].

Orlandis, J., *Historia de España, 4. Época visigoda (409-711)*, Gredos, Madrid, 1987.

—, *Semblanzas visigodas*, Rialp, Madrid, 1992 (= J. Orlandis, *Historia del reino visigodo español*, Madrid, 2011[3], pp. 337-443).

—, *La vida en España en tiempo de los godos*, Rialp, Madrid, 2006[2] (org. 1981).

—, *Historia del reino visigodo español. Los acontecimientos, las instituciones, la sociedad, los protagonistas*, Rialp, Madrid, 2011[3] (orig. 1988; 2003[2]).

Palop, P. de y Ripoll, G., *Los godos en el Occidente europeo. Ostrogodos y visigodos en los siglos V-VIII*, Encuentro (Serie Pueblos y Culturas), Madrid, 1988 (trad. francesa por M.ª-C. Freitag: *Les Goths. Ostrogoths et Wisigoths en Occident, V[e]-VIII[e] siècle*, Seuil, Paris, 1990).

Pampliega, J., *Los germanos en España*, Eunsa, Pamplona, 1998.

Pérez-Prendes, J. M., Ruiz Asensio, J. M., Codoñer Merino, C., De Palol Salellas, P. y León Tello, F. J., *Historia de España Ramón Menéndez Pidal* (dirigida por J. M.ª Jover Zamora), *vol. III, 2. España visigoda: la monarquía, la cultura, las artes*, Espasa-Calpe, Madrid, 2001 (= 1991).

Ripoll, G. y Velázquez, I., *Historia de España, 6. La Hispania visigoda. Del rey Ataúlfo a Don Rodrigo*, Historia 16 (Temas de Hoy), Madrid, 1995 [publicación preferente].

Rouche, M., «Fragmentación y cambio de Occidente (siglos V-VII)», en R. Fossier (dir.), *La Edad Media, 1. La formación del mundo medieval, 350-950* (trad. G. Izard *et alii*), Crítica, Barcelona, 1988 (orig. Paris, 1982-1983), pp. 77-119.

Sánchez Albornoz, Cl., *Estudios visigodos*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1971.

Sanz Serrano, R., *Historia de los godos: una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2009.

Sayas Abengochea, J. J. y Abad Varela, M., *Historia de la Península Ibérica, II. Época tardoimperial y visigoda*, UNED, Madrid, 2013.

Teillet, S., *Des goths a la nation gothique. Los origines de l'ideé de nation en Occident du V[e] au VII[e] siècle*, Les Belles Lettres, Paris, 1984.

Thompson, E. A., *Los godos en España* (trad. J. Faci), Alianza Editorial, Madrid, 1990 (orig. 1969; 1971[2]).

Torres, M. *et alii*, *Historia de España Ramón Menéndez Pidal, III. España visigoda (414-711 de J. C.)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1940.

Wickham, Chr., *El legado de Roma. Una historia de Europa de 400 a 1000* (trad. C. Belza y G. García), Pasado & Presente, Barcelona, 2014 (orig. London, 2009) (cap. 6: «Los reinos mediterráneos occidentales: Hispania e Italia, 550-750», pp. 183-204).

Índice analítico

A

'Abd al-Azîz: 139
Abdal-Malik: 137
abiecta conditio: 240
«absolutismo legislativo»: 208
Abundancio: 94
acéfalos: 87
actor, *actores*: 242
acuñación de moneda: 37, 56-58, 92, 113, 131, 193-194, 198, 212, 247-249
adaeratio: 187, 191, 194, 197
Adalbaldo, rey longobardo: 86
adoratio purpurae: 166
Aduris: 201
Aecio, *dux* romano: 13, 16, 25-26
África, africanos: 222, 230, 232, 242, 285
Agali, monasterio: 111, 285, 291
Agde: 31, 123, 263
Agila, rey godo: 43, 45-46, 51, 57
Agila, ¿rey godo de inicios del siglo VII?: 137
Agiulfo, rey suevo: 20-21, 84
Agustín de Hipona: 292
Aiax, misionero: 21
Alá: 140-141
alano, alanos: 11, 213, 222, 224
Alarico I, rey godo: 151
Alarico II, rey godo: 12, 26, 30-31, 32, 34, 149, 152, 187, 200-202, 206, 213, 224, 308, 310, 329
Alfonso III: 179
Amalarico, rey godo: 12, 34-35, 38-40, 44, 213
Amalasunta: 38-39, 160
Amaya: 52
Ampelio: 36
Ampurias: 81
Andevoto: 14
angaria: 190, 193
annona, *annonarii*: 197, 213
Anticristo: 331, 337
Antiguo Testamento: 156, 294, 333
apostasía, apóstatas: 327, 319, 322
Aquae Flauiae (Chaves): *vid*. Chaves
Aquitania: 27
Arborio: 15
árabe, árabes: 136, 141-142, 179
Aregenses, montes: 52
Aregio, obispo: 121
Argebado, obispo: 122
argentarii: 171, 246
Ariamiro, rey suevo: 22
aristocracia goda: 27, 38, 44, 46, 49, 58, 62, 84, 96, 103, 108, 110, 124, 151, 162
aristocracia romana: 27, 36, 58, 62
Arlés: 26, 30, 32, 35
arrianismo, arrianos: 12, 21-22, 27, 31, 55, 58, 68, 75, 77-78, 82-84, 228, 262-263, 274-275, 285, 307-310, 329
Arrio: 77-78
Arvando, prefecto del Pretorio: 27-28
Arvito de Oporto: 78
Ascanio: 19
ascetismo: 261, 285, *vid*. monacato
Asidonia: *vid*. Medina Sidonia
asociación al trono: 51, 74, 92, 108, 114, 133-134, 149, 152-153, 212, 322
Aspidio: 52
Asterio: 15
Astigi (Écija): *vid*. Écija
Astorga: 17

Astronomía: 87
Atalarico, rey ostrogodo: 39, 160
Ataloco, obispo: 75
Atanagildo, rey godo: 12, 46-49, 51, 55-57, 169
Atanagildo (hijo del *dux* Teodomiro): 141
Atanarico, rey godo: 151
Atila: 25
Audeca, usurpador: 54
Aula Regia: 169, 209
Aurariola (Orihuela): 139
Austrasia: 55, 84, 86
ávaros: 90
Avito, *magister militum*: 17, 26

B

Baddo, reina goda: 75, 77, 169
Baetica: *vid*. Bética
bagauda, bagaudas: 11, 16
Balcanes: 90
Baleares: 47, 93
Baltos, dinastía: 41, 149, 151-152, 189
bandidaje, bandidos: 251
Banû Casi, dinastía: 141
barbari: 82, 227
Barbate, río: 137
Barcelona: 34-35, 40, 81, 123, 263, 265
basílica, basílicas: 22, 150, 163, 232, 247, 262-263, 267, 272, 274
Bastetania: 51
Basti: *vid*. Baza
Baza: 47, 51
Benedicto II, obispo de Roma: 277
Bequila de Lugo: 78
Beremudo: 38
Bética: 11, 14-16, 19, 28, 41, 47, 55, 90, 177, 226, 230, 243, 245, 250, 265, 290
Béziers: 123
Biblia: 72
bibliotecas cristianas: 291
bibliotecas judías: 334-335
Biclarense: *vid*. Juan de Bíclaro
bigamia: 290
Bigastrum (Cehegín): 139
Bizancio, bizantinos: 12, 22, 24, 33, 43, 46-51, 53, 55-56, 58-59, 72, 81, 84, 86, 91-92, 136, 140, 151, 166, 190, 193, 203, 212, 226, 230, 264, 290
bona vacantia: 190
bona damnatorum: 190
boni homines: 240
Brácana: 226
Braga: 15-17, 20, 22, 24, 58, 179, 262, 286
Braulio de Zaragoza: 73, 102, 114, 118, 153, 173, 204, 245, 251, 261, 276, 280, 290-292, 294, 312, 319-320, 328, 333
Breviario de Alarico II: 31, 34, 41, 61, 114, 187, 190, 193, 200-203, 206, 209, 224, 226, 307-310, 313, 327-329
Breviarium de Alarico II: *vid*. Breviario de Alarico II
Brunequilda: 49, 55, 74, 90
bucellarii: 213
Búlgar, *comes*: 86, 291
Burdeos: 32
Burgundia, burgundios: 28, 32, 33-35, 74, 84, 86, 189

C

Cádiz: 137
Caesaraugusta: *vid*. Zaragoza
Calahorra: 92, 123
Campos Cataláunicos, batalla: 16, 25
cancellarii: 187, 197
Cantabria, cántabros: 28, 52, 179, 189, 261
capitatio humana: 190-192
capitatio terrena: 190-191
Capitula Martini: 24, 290
capitus: 192
Carcasona: 34
Carpetania: 40, 180, 265
Carrarico, rey suevo: 22
Cartagena: 40, 47, 60, 82, 86, 90, 265, 290
Carthaginensis: *vid*. Cartaginense
Cartaginense: 11, 15-17, 26-27, 40-41, 47, 53, 85, 118, 177, 180, 244, 265, 290
Cartago: 93, 140
Carthago Spartaria: *vid*. Cartagena
Casiano: 285
Casiodoro: 32, 36-37
castella: 53, 213
castra: 213
cataplus: 250
catedral Jerusalén de Sevilla: 272
Cazorla: 53
Celtiberia: 40, 180, 265
Censorio, *comes*: 13

centenarius: 210, 213
Cerasia, virgen: 262
ceremonial de la corte: 58-59, 157, 162, 168, 187, 189, 208
Cesáreo de Arlés: 31, 285
Cesáreo, patricio bizantino: 86, 90
Ceuta (*Septem*): 43, 93
Chaves: 19
Childeberto II de Austrasia, rey franco: 74
Childerico, rey franco: 40
Chilperico de Neustria, rey franco: 49, 55
Chindasvinto, rey godo: 103, 108, 110-111, 113, 114-115, 123, 149, 152-153, 180, 204, 212, 241, 291, 322, 329
Chintila, rey godo: 73, 99-103, 128, 153, 160, 311,319- 320, 334
Chronica Caesaraugustana (*Pseudo-*): 32, 35, 39
circulación monetaria: 37, 190, 193-194, 249
circuncisión: 309, 313, 330, 334
cives romani: 307
civilitas romana: 38, 288
Cixilo, reina: 129-130, 132
Claudio, *dux*: 74, 180, 212, 226
Clermont: 32
clero católico: 18, 31, 57, 62, 77, 99, 112, 116, 176, 223, 235-236, 247, 250, 259, 266-269, 271, 279, 288-294, 312, 328, 332
Clodosinda: 74
Clodoveo, rey franco: 12, 30-32, 40, 48
Clotario II de Neustria, rey franco: 94
Clotilde: 40
Codex Euricianus: *vid*. Código de Eurico
Codex revisus: 61, 114, 187, 203-205
Codex Theodosianus: *vid*. Código Teodosiano
Códice Albeldense, 282
Códice Emilianense: 282
Código de Eurico: 29, 199-203, 205-207, 230, 273
Código Gregoriano: 202
Código Hermogeniano: 202
Código Teodosiano: 31, 201, 307-308
coemptio: 191, 197
collatio lustralis: 197
colonus, *coloni*, colonos: 25, 222, 233, 236-237
Comancio de Palencia: 294
Comenciolo, *magister militum*: 81
comes, *comites*: 173, 209-210, 214
comes civitatis: 61, 180-181, 213
comes cubicularium: *vid*. *comes cubiculi*
comes cubiculi: 171
comes exercitus: 213
comes notariarum: 123, 171
comes sacrarum largitionum: 198
comes scanciorum: 171
comes spathariarum: *vid*. *comes spatharius*
comes spatharius: 172
comes stabuli: 171
comes thesaurorum: 171, 197-198
comes patrimonii: 171, 176, 197
comes patrimoniorum: *vid*. *comes patrimonii*
comes Toletanus: 171
comitatenses: 213
comitatus: 61
comitivas privadas: 32, 40-41, 109, 125, 137-138, 142, 212-214, 242
Compluda: *vid*. *Complutum*
Complutum, monasterio: 285
compulsores: 197
Concilio I de Braga (561): 21-23, 290
Concilio I de Constantinopla (381): 77
Concilio II de Braga (572): 21, 24, 179, 268, 270, 284, 290, 292
Concilio II de Constantinopla (553): 77
Concilia II de Sevilla (619): 87, 89, 236, 277, 293
Concilio II de Toledo (531): 40
Concilio III de Constantinopla o Trullano (680-681): *vid*. Convilio VI Ecuménico
Concilio III de Sevilla (*ca*. 619-624): 316, 334
Concilio III de Toledo (589): 72, 76, 78, 81, 114, 149,173, 199, 228, 277 280-281, 285, 290, 294, 313-314, 327, 330
Concilio III de Zaragoza (691): 130, 169
Concilio IV de Narbona (589): 336
Concilio IV de Toledo (633): 72-73, 96-97, 99-101, 108, 123, 149, 152, 154-155, 157-158, 173, 199, 259, 265, 267, 269, 280-281, 285, 288, 292, 294, 311, 318-320, 323, 327-328, 331, 334
Concilio V de Toledo (636): 72-73, 101, 280
Concilio VI de Toledo (638): 72-73, 101-103, 126,199, 274, 280, 311-312, 328
Concilio VI Ecuménico (Concilio III de Constantinopla o Trullano, 680-681): 277
Concilio VII de Toledo (646): 111, 161, 177, 199, 290
Concilio VIII de Toledo (653): 114-115, 117-118, 123, 142, 169, 171, 199, 204, 311-312, 316, 322

Concilio IX de Toledo (655): 118-119, 123, 280, 316, 324
Concilio X de Toledo (656): 108, 118, 121, 171, 188, 199, 214, 274, 296, 328, 331
Concilio XI de Toledo (675): 120, 125-126, 277, 280
Concilio XII de Toledo (681): 85, 126-129, 131, 169, 171, 199, 205, 265, 280, 311, 325, 337
Concilio XIII de Toledo (683): 199, 244, 280, 288
Concilio XIV de Toledo (684): 277, 280
Concilio XV de Toledo (688): 130, 199, 277
Concilio XVI de Toledo (693): 131-133, 199, 206, 271, 338
Concilio XVII de Toledo (694): 133, 193, 199, 237, 311, 326, 334, 339
Concilio XVIII de Toledo (702): 173
Concilio de Agde (506): 273
Concilio de Calcedonia (451): 76-77
Concilio de Éfeso (431): 77
Concilio de Elvira (*ca*. 285): 313
Concilio de Gerona (517): 35
Concilio de Lérida (546): 284
Concilio de Mérida (666): 120, 268
Concilio de Narbona (589): 290
Concilio de Nicea (309): 76-77, 265
Concilio de Tarragona (516): 35, 270, 277, 284
Concilio de Valencia (549): 267, 292
Concilio (arriano) de Toledo (580): 78
concilios provinciales: 199, 263, 277, 281
concilios generales o nacionales: 199, 259, 277, 279-281
Concilium Lucense (569): *vid*. Parroquial suevo
conditiones: 160
conditor urbium 164
Confessio vel professio Iudaeorum civitatis Toletanae: 319-321, 328, 333, 339
confiscación de bienes: 37, 53, 89, 96, 110, 115, 117, 123, 130, 132, 161, 193, 329, 336
Conimbriga: 28
conjura, conjuras: 43, 48, 72, 82, 84, 91, 93-95, 110, 115, 125, 127, 130, 132, 154
Consilium: 17
Consistorium: 17
consors: 229
conspiración: *vid*. conjura, conjuras
Constantino, emperador: 76, 247
Constantinopla: 26, 30, 38, 46-47, 56, 58-65, 166, 276
conventus mercantium: 249
conversión al catolicismo: 74-75, 77, 155, 169, 227, 264
conversiones forzosas: 73, 89, 193, 305, 313-326, 330
coqui: 171
Córdoba: 45, 47, 51, 56-57, 135, 138, 141, 230
Corneilham: 86
coronas votivas: 122, 164, 274
Corpus Iuris Civilis: 61
Cosmógrafo de Rávena: 139
crimen laesae maiestatis: 329
criptojudaísmo, criptojudíos: 89, 305, 313, 316, 319, 323, 325
cristianización: 24, 31, 247, 260-262, 268, 288
Cristo: 24-25, 87, 156, 166, 269, 287, 316, 323, 327, 331
crónica astur: 127
Crónica de Fredegario: 76, 81, 89, *vid*. Crónica de Pseudo-Fredegario
Crónica de Pseudo-Fredegario: 84, 86, 94-95, 103
Cuaresma: 294
Curia, cuarial: 309, *vid*. *munera curialia*
cursus publicus: 193
Cyrila, *dux*: 19

D

Dagoberto, rey franco: 94
Dalmacia: 30
Danubio, río: 151
David: 98
De fisco Barcinonensi: 81, 176
debilidad demográfica: 237
decalvatio: 102, 123-124, 212, 240, 324, 332, 334
decanus: 213
Decretum Gundemari: 85
defensor civitatis: 19, 181, 209
demografía: 222, 224
Derecho canónico: 187, 199, 259, 271, 317
Derecho germánico: 198-199
Derecho romano: 29, 31, 199, 202, 207, 259, 288, 334
Derecho romano postclásico: 201, 206
Derecho romano vulgar: 199, 202, 206
Derecho visigodo: 188, 198-211
Desiderio (nombre aparecido en pizarra): 230
Desiderio, obispo: 91
destierro: *vid*. exilio

Diego Álvaro (Ávila): 229, 245
dimmíes: 141
Diocleciano, emperador: 152
dioecesis Hispaniarum: 177
Dióscoro: 77
discriminación judía de alimentos: 337
discussores iuramenti: 133, 161, 197
dispensatores annonarum: 213
Divisio Thedoremiri: *vid*. Parroquial suevo
Dogilano, *dux*: 177
dogma trinitario: *vid*. Trinidad
domini vel patroni: 222, 233, 235, 239, 242
Dominus noster: 58, 149, 165
domus ecclesiae: 267
donación, donaciones: 117, 119, 129, 133, 150, 162, 164, 187, 189-190, 242, 258, 263, 270, 274, 331
Donato, abad: 232, 251, 285
Dumio: 22-23, 284, 286
dux, *duces*: 151, 173, 209, 214, 288
dux exercitus provinciae: 213
dux provinciae: 61, 118, 177, 180
Dyctinio: 19

E

Eborico: 54
Ebro, río: 92, 114, 141
ecclesia: 87, 312
ecclesia cathedralis: 258, 267
ecclesiae dioecesanae: 258, 267
ecclesia Ierusalem: 267
ecclesia parrochiae: 258, 267
ecclesia principalis: 267
ecclesia senior: 267
Écija: 230
Edicto de Teodorico: 203
edictum, *edicta*: 175, 187, 208
Edictum Eurici regis: *vid*. Código de Eurico
Egara: 81
Egica, rey godo: 109, 129-133, 135, 142, 149, 152,165, 171, 194, 206, 212, 234, 237, 271, 326- 327, 330, 338-339
Egidio, *magister militum*: 30
ejército: 12, 15, 18, 26, 30, 32, 35-37, 43, 45, 58, 62, 92, 94, 96, 114, 120-123, 125-126, 137-138, 142, 151, 173, 176, 188, 211-214, 226,262, 288
El Carpio de Tajo (Toledo): 225
electum a Deo: 156
Eliocroca (Lorca): 139
Elotana (Hellín o Elda): 139
Emerita Augusta: *vid*. Mérida
Emilianus: *vid*. San Millán
epidemias: 237
Epifanía: 294
Ermenberga: 84
erogatores: 213
Ervigio, rey godo: 109, 127-130, 157, 165, 171, 187, 205-206, 208, 213-214, 241, 244, 280, 311-312, 324-325, 327-328, 330, 332, 334, 336-337
esclavos cristianos de judíos: 89, 309, 313, 325, 330-332
Esteban, praefectus: 39, 41
exactores: 187, 197
excomunión: 96, 98, 111-112, 127, 157, 160-161, 284, 288, 323, 327
exercitus gothorum: *vid*. ejército
exilio: 19, 31, 62, 103, 132-133, 135, 141, 231, 314, 330, 334, 337
Eufemio de Toledo: 78
Eugenio I de Toledo, obispo: 111, 291, 294
Eugenio II de Toledo, obispo: 113, 280, 291
Eulalia, santa: 18
Euredo: 123
Eurico, rey godo: 12, 21, 27-30, 149, 152, 187, 200, 208, 230, 233
Eutarico: 38-39, 160
Eutiques: 77
Eutropio, abad: 285
Eutropio, presbítero: 261
Évora: 330

F

falsa conversio: 89, 305
familia ecclesiae: 222, 236
familia servorum: 242
Federico: 25
Félix, obispo: 132
Félix Liberio: *vid*. Liberio
festividades judías: 323-324, 335-336
fideles: 103, 160-161, 188, 213, 279, 294
fidelitas: 242, 335
fidelitas judía: 335
fides cristiana: 87, 89, 157, 160, 319
fides gothorum: 149, 155, 158

fiscalia: 197
Fiscus (Fisco): 191-194, 197
Flavius, cognomen: 81, 165-166
Flavius Etarchius Avitus: *vid.* Avito
Florentina, monja: 285
foedus, foedera, foederati: 25, 27, 30, 149, 151, 213, 222, 228
Formula Vitae Honestae :25
Formulae Wisigothicae: 236
fornicación: 119
Fragmentos gaudenzianos: 202
Framidaneo: 51
Framtano: 21
franco, francos: 13, 30-35, 37, 40, 43, 51, 55, 84, 94, 96, 157, 180, 189
f rancos salios: 30
Fredegunda: 49
Froisclo de Tortosa: 78
Fronimio de Agde: 57
Fronto, *comes*: 16
Froya, noble rebelde: 110, 114, 212, 262
Fructuoso de Braga: 94, 177, 245, 250, 285,287
fuga de esclavos: 135, 142, 237, 288
Fulgencio de Écija, obispo: 290

G

Galia: 11, 13, 15-16, 18-19, 21, 25-28, 29-30, 32-33, 35, 36, 38, 40, 177, 202-203, 208, 225, 230, 250
Galias: *vid*. Galia
gallaeci: 19
Gallaecia: 11, 13, 15-17, 19-20, 22-23, 28, 54, 58, 75, 78, 94, 108, 119, 134, 138, 177, 179, 250, 260, 264-265, 284-285
Gallia: *vid*. Galia
galorromanos: 26, 36, 200-201, 202, 206-207, 222, 224
Galsvinda: 49
Gardingo de Tuy: 78
gardingus, gardingi: 133, 173, 214
Gayo, jurista: 202
Geila: 94, 97
Gemelo: 36
Genil, río: 14
germanismo, germanos: 11
Gerona: 81, 123, 228, 263
Gérticos: 120, 121
Gesaleico: 34-35, 213
ğizya: 141
Gosvinta: 51, 55, 74-75
Gotran de Orleans (Borgoña): 55, 74, 84
Goyarico, *comes*: 34, 201
Granada: 226
Gregorio (nombre aparecido en pizarra): 230
Gregorio, acéfalo: 87
Gregorio de Tours: 21-22, 40, 51, 53, 55-56, 62, 74, 76, 81, 160, 263
Gregorio de Zaragoza, obispo: 291
Gregorio Magno: 56, 276, 290, 292, 314, 316, 333
griegos: 199, 222, 224, 230, 250
Guadalete, río: 109, 137
Guadalquivir, río: 47, 230
Guarrazar (Toledo), tesoro: 164, 246, 274
guerra civil: 46, 56, 109, 136, 142
Guldrimiro: 86
Gumildo, obispo: 121, 177
Gundemaro, rey godo: 72, 84, 86
Gundobado, rey burgundio: 34

H

hagiografía, hagiográfico: 51, 87, 329-330
hambrunas: 134, 237
hebreo: 305
herejía, herético: 76, 87, 292, 322, 337
Hermenegildo: 12, 54-58, 149, 152, 194
Hermerico, rey suevo: 13
Hidacio, cronista: 13, 17, 19-21
Hildigiso, gardingo: 122
Hispalis: *vid*. Sevilla
Hispana: 199, 316
hoguera: 334, 337
Homiliae Toletanae: 294
honestiores: 233, 240
honorati: 226
Honorio I, obispo de Roma: 276, 333
Hormisdas, obispo de Roma: 289
hospitalidad, *hospitalitas*: 25, 228
Huesca: 123
humiliores: 233, 240
hunos: 11, 16, 25

I

Ibba, *dux* ostrogodo: 32, 35
Ifriqiya: 136

Iglesias propias o privadas: 269-272
iglesias rurales: 271, 339
Ildefonso de Toledo: 173, 291, 294, 296, 312, 333, 337, 339
Ilderico, *comes*: 121-123
illuster, *illustres*: 118
Imperio bizantino: *vid*. Bizancio, bizantinos.
Imperio romano: 11, 27, 29, 31, 46, 67, 151, 156,189, 198, 200, 208,211
Imperio romano oriental: *vid*. Bizancio, bizantinos
impuestos: 36-37, 138, 176, 180, 187, 190-194, 228, 239, 244, 271
Ilici (Elche): 139
imitatio Imperii: 166
indictiones: 191
infidelis, *infideles*: 160, 314
ingenui: 238-239
Ingunda: 55-56, 74
interpretationes: 187, 190, 193, 202, 308
Isidoro de Sevilla: 21-22, 40-41, 49, 51, 53, 56-58, 61, 63, 76, 81-84, 87, 90-93, 95-97, 102, 153, 155, 164, 166, 173, 203, 205, 243, 267-268, 277, 285, 288, 290, 293-294, 315-316, 318, 331, 333, 335, 337
Islas Británicas: 250
Israel: 98
Italia: 30, 32-33, 35-36
iudex, *iudices*: 41, 180, 188, 209-211
iudices loci: 181
iugatio: 191
iura: 187, 201-202
iustitia: 160

J

jerarquía eclesiástica: 63-64, 72, 76, 78-82, 99, 103, 108, 110, 112, 114, 120, 132, 141, 157,173-174, 177, 230, 242, 247, 250, 259, 265, 275, 279-280, 288, 290-292, 294-295, 313, 375
Jerónimo: 285, 292
Jordanes, cronista: 20, 33
Juan Bautista: 120
Juan de Bíclaro: 51-57, 63-64, 75-76, 81, 164, 228
Juan de Zaragoza, obispo: 291, 294
judaísmo, judíos: 73, 89, 97, 101-102, 128, 143, 170, 193, 204-206, 222, 224, 292, 305-339
judaización, judaizante: 89, 128, 305, 311, 322, 328-330, 332, 334
judeoconversos: 120, 128, 143, 305, 316, 319-328, 330, 332, 334-335, 337
Julián de Toledo: 120, 127, 130, 156-157, 169,173, 199, 276-277, 280, 294, 296, 312-313, 333, 337
Juliana (de la *Hispana*): 199, 316
juramento de fidelidad: 56, 72, 98, 110-111, 115, 119, 123, 130, 132-133, 149, 156, 158-162, 173, 175, 177, 188, 214, 280
juramento del bautismo: 319, 326
Justiniano de Valencia, obispo: 290
Justiniano, emperador bizantino: 16, 43, 46, 48, 61, 203
Justino, emperador bizantino: 38
Justo de Toledo, obispo: 291
Justo de Urgel, obispo: 290
Juvenal: 292
Juvignac: 86

L

La Rioja: 179
lage: 198
lapidación: 334, 337
Laterculus regun Visigothorum: 35
latín: 207, 230, 305
latrones: *vid*. bandidos
Leandro de Sevilla: 55, 77-78, 276, 280, 285, 290, 294
leges: 170, 175, 187, 200-201, 205, 208
leges antiquae: 61, 187, 200, 203, 205, 208, 228, 244, 249-250, 313
leges theodoricianae: *vid*. leyes teodoricianas
Leges Visigothorum: *vid*. *Liber Iudiciorum*
lengua hebrea: *vid*. hebreo
lengua latina: *vid*. latín
León I, emperador: 28
Leovigildo, rey godo: 12, 51-59, 61-64, 75, 77, 82, 84, 86, 90-91, 114, 149, 152, 153, 160, 164, 166, 169, 187, 193, 200, 203, 205, 212-213, 224, 227, 261, 263
lepra: 22
Lérida: 16, 263
lex in confirmatione concilii: 187, 199, 259, 280
Lex renovata: 187, 205-206, 208
Lex Romana Visigothorum: *vid*. Breviario de Alarico II
Lex Visigothorum: *vid*. *Liber Iudiciorum*
Ley de Teudis: 202-203

Ley judía: 324, 333, 337
leyes militares: 125, 213
leyes teodoricianas: 211
Liber Iudiciorum: 61, 114, 118, 153, 175, 187, 204-205, 200, 202-206, 237, 240, 246, 250, 311,313, 339
Liber Ordinum: 267, 296
Liberio, *praefectus*: 35-36, 38-39, 46
libertos: 113, 126-127, 129, 170, 222, 234-237, 240, 243-244, 274
libros cristianos: 291
libros judíos: 334-335
Liciniano de Cartagena, obispo: 290
Lisboa: 21, 28
literatura *Adversus Iudaeos*: 312, 332-339
literatura judía: 334-335
liturgia cristiana: 166, 279, 284, 292, 294-295
liturgia judía: 305
Liuva I: 49, 61, 149, 152-153
Liuva II: 72, 82-83
Liuvigoto, reina: 130
Liuvirito: 36
Loira, río: 28, 32
Lucentum: 139
Lucrecio, obispo: 23-24
Lugo: 19, 58, 179, 264
Lusitania: 14, 18, 21, 40, 55, 120, 177, 226, 232, 245,264

M

Macario: 285
Macedonio: 77
Magalona: 121, 123, 177
magia, prácticas mágicas: 111
magistri militiae: 151
Magnus de Narbona: 26
Maguelonne: . Magalona
Mahoma: 140
maiestas: 208
Málaga: 47, 51, 89-90
Maldras, rey suevo: 21
Mammo: 32
Mancio: 330
mancipia: 235
Mansueto: 15-16
Marciano, emperador: 76, 202
María: 333, 337, Virgen María
«marranismo»: 323
Marsella: 30, 32
Martín de Braga (o de Dumio): 11, 21-24, 121, 258, 260-261, 284, 290, 305
Martín de Tours, santo: 22
martirio, mártires, martirial: 56, 88, 258, 262-263, 268-269, 282, 330
martyria: 268
Marugán: 226
Masona de Mérida: 57, 62, 78, 230, 262, 274, 285, 288
Massila: 21
matrimonio entre parientes: 323
matrimonios mixtos: 61, 89, 222, 224, 309, 314, 319, 328
Máximo: *vid*. Petronio Máximo
Mauricio, emperador bizantino: 81
Mayoriano, emperador: 19, 26, 202
Medina Sidonia (*Asidonia*): 47, 51
mediocres: 103, 170, 223, 240-241
Mérida: 14-16, 18, 36, 46, 55-57, 62, 82, 138-139, 228, 230, 262-263
Merobaudes: 15
Mértola (*Myrtilis*): 14
Meseta castellana: 226, 243-244
mesianidad de Jesús: 333
Mesías: 333
millenarius: 210, 213
«Miliana», finca judía: 330
militia armata: 118
militia civilis: 118
Millán: *vid*. San Millán
Mirón, rey suevo: 11, 24-25, 53-54, 56, 160
monacato: 22, 54, 75, 112, 126, 150, 163-164, 169,222, 235, 239, 242-243, 245, 247, 259, 271, 274, 284-288, 291
monarquía tribal: 15, 27, 44
monasterios: *vid*. monacato
monetarii: 247
mozárabes: 141, 259, 296
mujeres judías: 324
Mula: 139
munera curialia: 309
munera personalia: 193
Murila de Palencia: 78
Mûsà ibn Nusayr: 136
musulmanes: 138-143, 243
Myrtilis: *vid*. Mértola

N

Nanctus (Nancto), obispo: 232, 251

Narbona: 27, 32, 39-40, 76-77, 122-123
Narbonense, *Narbonensis*: 33, 35, 40, 49, 84, 86, 94, 121-122, 137, 152, 177, 212, 237, 265
Navarra: 92
Nebridio de Égara, obispo: 290
negotiatores: 223, 230, 250, *vid. transmarini negotiatores*
Nepociano, *magister militiae*: 15, 19
Nepotis, obispo: 230
Nestorio: 77
Neúfila de Tuy: 57
Nimes: 121
notarios: 77, 171, 211, 283
Nuevo Testamento: 294
numerarii: 81, 171, 176, 181, 187, 197, 209
numerarii palatini: 197

O

obedientia: 236, 239
obsequium: 236, 331
Odoacro: 30
Officium Palatinum: *vid*. Oficio Palatino
Oficio Palatino: 110, 118, 123, 129, 133, 135, 149,169-173, 187, 199, 209, 240
Olite: *vid. Ologicus*
Ologicus (Olite): 92
operae: 193
Oporto: 17, 58, 132
Oppas, obispo: 138, 141
optimates: 27, 169-170, 175
oratio dominica: 283
oratorium: 268
Órbigo, río: 17
Ordo de celebrando concilio: 259, 281-284
ordo palatinus: 222, 240
Orense: 52
Orospeda: 53
ortodoxia: 87, 292, 309, 337
Ospinio: 19
ostrogodo, ostrogodos: 12, 30, 33, 35-36, 38-39, 43-44
Ovidio: 292

P

Pablo de Tarso: 316
Pacomio: 285
«pacto monacal»: 287
paganos, paganismo: 15, 24, 31, 87, 212, 227, 261, 292,294
palatini: 240
Palencia: 120
Palimpsesto de la Catedral de León: 203
Palimpsesto de París: 200
paludamentum: 166
Pampalica (Pampliega): 110
Pampliega: *vid. Pampalica*
Panonia: 22, 284
Papiniano, jurista: 202
París: 29, 250
Parochiale Suevum: 21, 24
Parroquial suevo: *vid. Parochiale Suevum*
Pascua: 294, 323, 328, 336
Passio Mantii: 329-330
patria gothorum: 155
patrimonio eclesiástico: 31
patrimonio regio: *vid. Patrimonium*
Patrimonium: 37, 187, 190-191, 197
patrocinio: 89, 125, 127, 177, 191, 222-223, 233-240, 242, 258-259, 273-274, 288, 324, 331, 335
patronus, *patroni*: 222, 233, 273
Paulo, *dux* rebelde: 108, 121-125, 170, 180, 212, 250
Paulo, jurista: 202, 308
Paulo, obispo: 230
Pedro de Lérida, obispo: 294
Pedro, *dux*: 177, 179
Pedro, «tirano»: 32
«perfidia» judaica: 305, 312, 322, 334, 339
persecución política: 110, 133
persecución religiosa: 62-63, 232, 310
Persuasión: 316
«peste judaica»: 325, 337
Petronio Máximo: 17, 26
Pirineos: 13, 123
Pisuerga, río: 179
placitum: 236, 245, 319, 323, 325, 333, 337, 339, *vid.professio*
pobres: 96, 99, 102, 119, 274
polémica antijudía: 332-339
Porto: *vid*. Oporto
portoria: 193
possessores: 29, 37, 191, 223, 237
Potamio de Braga, obispo: 119
potentiores: 125, 149, 170, 249
potentiores judíos: 329-330

praepositi: 171
praepositus argentariorum: 171, 246
praepositus hostis: 213
praetorium: 181
predicación: 292-294
primates palatii: 103, 169, 241-242
Prisciliano, priscilianistas: 22-23, 227
Procopio, historiador de Cesarea: 34, 37, 39, 213
professio: *vid*. *placitum*
Profuturo, obispo de Braga: 22-23, 262
propietarios judíos: 329-330
proselitismo, prosélitos: 310, 330, 332
proskýnesis: 166
protectores domistici: 173
Provenza: 39, 202
Providencia: 88, 153, 155
púrpura: 58, 230

Q

Quasayr 'Amra (Jordania): 137-138
Querella de los Tres Capítulos: 77
quigentenarius: 210, 213
Quintanilla de las Viñas (Burgos), iglesia: 247, 272
Quirico, obispo: 121, 157

R

Ranimiro, abad: 121, 177
Ranosindo, *dux*: 122, 180
Rávena: 13, 16-17, 19, 27, 29, 35-37, 189
Recaredo I, rey godo: 12, 55-56, 64, 72, 74-89, 149, 152, 164-165, 169, 173, 180-181, 187, 204-205, 212, 226, 228, 258, 262-263, 276, 311, 313-314, 331, 335
Recaredo II, rey godo: 91
Recesvinto, rey godo: 108, 110, 114-115, 117-118, 120-121, 149, 152-153, 164-165, 171, 187, 199, 204-205, 212, 240, 272, 311-312, 322-325, 327-328, 330, 337
Recimero, rey godo: 93, 149, 152-153
«reconquista bizantina»: 46, *vid*. *recuperatio Imperii*
Recópolis: 59, 164
rector, *rectores*: 19, 41, 118, 180, 209
recuperatio Imperii: 47
Redja: 198
regnum Christi: 156
regnum ecclesiasticum: 259, 280
regnum gothorum: 87, 89, 137, 149, 155-156, 258, 263, 266, 312
Regula communis: 245, 286
Regula monachorum: 285
reina, reinas: 129, 150, 169
reliquias: 22, 258, 262
Remismundo o Requimundo: 21, 27
Requiario: 11, 15-17, 26
Requila: 11, 14-16, 19
Requimundo: *vid*. Remismundo
res privata: 189-191
restauratio Romani nominis: 36
restricciones alimenticias judías: 337
Ricimero, patricio romano: 17, 26
Ricimiro de Dumio: 119, 274
rigorismo:261
Riquila; *dux*: 90
roccones: *vid*. runcones
Ródano, río: 28, 39
Rodez: 32
Rodrigo, rey godo: 109, 136-137
Roma: 11, 22, 27, 141, 189, 212, 243, 258, 275-277, 292, 330
romani: 19
romanitas: 155
«romanización», «romanizados»: 11, 15, 27, 31
Rómulo Augústulo: 30
rucones: *vid*. runcones
Rufiana del Bierzo, monasterio: 286
runcones: 53, 90, 92, 262
Ruricio de Limoges: 31
rustici: 242

S

sábado: 323-324, 335-336
Sabaria: 52
sabbat: *vid*. sábado
Sabor, río: 52
sacramentum: 72, 98, 149, 158-160, 319, *vid*. juramento de fidelidad
Sagradas Escrituras: 157, 290, 292
saiones: 213
Sanabria: 52
San Antolín (Catedral de Palencia), cripta: 247
San Félix de Gerona, iglesia: 122
San Fructuoso de Montelios (Braga), iglesia: 247, 272
San Juan de Baños (Palencia), iglesia: 120, 164, 247,272
San Martín de Asán (Huesca), monasterio: 284

San Millán (*Emilianus*): 245, 261, 284
San Pedro de la Nave (Zamora), iglesia: 247, 272
San Pedro y San Pablo (Toledo), iglesia: 272
San Vicente de Córdoba, iglesia: 272
Santa Comba de Bande (Orense): 247, 272
Santa Engracia de Zaragoza, iglesia: 291
Santa Eulalia (Mérida), iglesia: 232, 262-263, 272, 291
Santa Leocadia (Toledo), iglesia: 88, 164, 173, 272
Santa María, festividad: 296
sappos: 52
scholae palatinae: 172
scrinium: 197-198
scriptores: *vid*. notarios
scriptorium: 292
Segga: 75
Segura: 53
semiarrianismo: 76
senatores: 226
seniores palatii: 170, 173, 209, 241
Septem: *vid*. Ceuta
Septimania: 74, *vid*. Narbonense
Septimio Severo: *vid*. Severo
servi: 89, 222, 235, 237-239, 243, 258, 274, 329
servi fiscales: 191
Servitano, monasterio: 285
servitium: 236
servitus: 238
Severo, emperador: 202
Sevilla: 15-16, 19, 41, 43, 46, 48, 55-57, 132, 138,230, 291
Siagrio: 30
Sidonio Apolinar: 32
Sigeberto de Austrasia, rey franco: 49, 55
siliquae: 187, 194
Sinagoga, sinagogas: 306, 309, 329, 337
Sinderedo, obispo: 141
Sippe: 198
sirios: 222, 224, 230, 250
Sisberto, obispo: 56, 109, 130, 132, 135
Sisebuto, rey godo: 72-73, 86-92, 97, 164, 169, 193, 204-205, 291, 314-317, 330-331
Siseguntia: 54
Sisenando, rey godo: 72, 94, 95, 98-99, 153, 157, 173, 285, 311
societas fidelium Christi: 155
solidus, *solidi*: 194, 258
solutio auraria: 197
sortes gothicae: 222, 228
Spania: 12, 47, 59, 93
spatharii: 172-173
Subscriptio Aniani: 31
suevo, suevos: 11, 13, 15-25, 27-28, 36, 53-54, 58, 77, 190, 222
Suintila, rey godo: 72, 89-90, 92, 94-95, 97, 117, 149, 152-153, 164, 264
Suniefredo: 131, 194
Sunierico, *comes*: 19
Sunila de Viseo: 78
Sunna de Mérida: 75, 262, 288
susceptores: 187, 197
Symposio, obispo: 13

T

Tabernáculos, fiesta judía: 336
tabularius: 197
Tajo, río: 36
Tajón de Zaragoza: 262, 292, 333
Tarif: 136
Tariq ibn Ziyaq: 109, 136, 138
Tarraco: *vid*. Tarragona
Tarraconense: 12, 15, 17, 26, 30, 36, 43, 99, 123,177
Tarraconensis: *vid*. Tarraconense
Tarragona: 56, 81
Tátila: 86
telonarii: 197, 208-209
teloneum: 250
teocracia, teocrático: 11, 25, 72, 156, 208, 312
Teodelinda: 86
Teodomiro, *dux*: 109, 139-140, 142, 243
Teodomiro, rey suevo: 11, 22, 24
Teodorico I, rey visigodo: 11, 16, 25, 152, 187, 199
Teodorico II, rey godo: 17-21, 25-27, 86, 187, 199, 308
Teodorico II de Burgundia: 84
Teodorico el Grande, rey ostrogodo: 12, 30, 32, 34-36, 38, 46, 160, 189, 213, 243
Teodosio II, emperador: 202
Teodulfo, obispo: 89
teología política: 72
tertiae: 222, 228
tesoro real suevo: 190
tesoro real visigodo: 32, 34-35, 39, 45, 51, 54, 59, 94, 115, 137, 142, 163, 171, 189-190, 197
Tetrarquía: 152

Teudis, rey godo: 36, 39-41, 44, 81, 187, 203, 212-213
Teudisclo: 43-44, 212
thesauri publici: 198
thesaurus regis: *vid*. tesoro real visigodo *thiufa*: 213
thiufadus, *thiufadi*: 125, 181, 210-213
«tirano»: 20, 32, 57, 113
tituli: 267
Toledo: 41, 48, 59, 77, 82, 86, 88, 102, 108-111, 113, 120-121, 124, 130-132, 135-136, 141-142,152,156,180, 208, 263, 265, 279, 291, 333
Tolosa: 12, 19, 25-26, 28, 30, 32, 34, 38, 94 149, 151-152, 189, 201, 203, 222, 250, 263
tomo regio: 199, 271, 280, 283, 311, 327
tomus regius: *vid*. tomo regio
tonsura: 127
Torredonjimeno (Jaén): 246, 274
Tortosa: 32
tradición jurídica romana: 28-29, 152, *vid*. Derecho romano
traición: 20, 51, 98, 103, 115, 127-128, 133, 137,319, 322, 339
transmarini negotiatores: 223, 249
Trasamundo, rey vándalo: 35
tratado: *vid*. *foedus*
tributos: *vid*. impuestos
Trinidad: 63-64, 76, 227
triumphus: 212
Troyes (Champaña): 25
Tudigota: 34
Tulga, rey godo: 103
Tuluin: 35
Turismundo: 25, 38
Tuy: 134

U

Ubiligisclo de Valencia: 78
Ugnas de Barcelona: 78
Uldila, obispo: 75
Ulfila: 63
unciae: 194
unción regia: 98, 121-122, 127, 129, 133, 149, 156-157, 173, 208
unidad religiosa: 61-62, 64, 72, 75-81, 312
urbs regia: 85
usurpación, usurpaciones: 12, 17, 48-49, 54, 57, 72, 99-103, 108, 110, 121, 123-125, 153, 171, 174, 177, 326

V

Valencia: 56, 251, 263, 285
Valentila: 139
Valente, emperador: 224
Valentiniano I, emperador: 224
Valentiniano III, emperador: 14, 16, 26, 202
Valerio del Bierzo: 287
vándalo, vándalos: 11, 13, 27, 35, 43, 46-48, 222
Vasconia, vascones: 55, 81, 84, 92, 123, 179, 190, 261
vectigalia: 193, 197
Veila, *comes*: 34
Venancio Fortunato: 284
Verenando: 94
Vero, obispo: 31
vicarius, *vicarii*: 125, 181, 209
Vicente de Huesca: 236-237, 242
Vicente de Zaragoza: 64, 228
vici: 272
Victoriacum (Vitoria-Gasteiz): 55, 164
Victoriano: 284
Vienne: 91
vigilancia episcopal: 80, 99, 305, 324-325, 335
Vigilio, obispo de Roma: 22-23, 262
vilicus, *vilici*: 113, 181, 197, 242
villae: 258, 268
viliores: 125, 240
Virgen María: 333, 337
Virgilio: 292
virtudes regias: 95
Viseu: 58
Vito: 15
Vitoria-Gasteiz: *vid*. *Victoriacum*
Voillé, batalla (507); 12, 32-33, 188, 202, 213
Volusiano de Tours: 31
Vulgata (de la *Hispana*): 199
Vulgata (del *Liber Iudiciorum*): 203, 206

W

wādi Lakka: 137
Wamba, rey godo: 108, 120, 123-129, 153, 157, 169,171- 172, 177, 206, 212-213, 250, 311
warno, warnos: 20
Witerico, rey godo: 72, 82-84, 86, 228

Witiza, rey godo: 109, 133-136, 138, 140, 142, 149, 152, 173, 206, 234, 311
xenodochium de Mérida: 274

Y

Yazid ben Abdal-Malik: *vid.* Abdal-Malik

Z

Zamora: 52
Zaragoza: 16, 32, 43, 92, 94, 97, 114, 130, 141,212, 228, 262, 291, 335
Zenón, emperador romano: 30

Juan del Rosal, 14
28040 MADRID
Tel. Dirección Editorial: 913 987 521